

دار بسمة للنشر الإلكتروني

أوراق المنفى
- 2 -

أحمد ضحية

المثقف والسلطة

هجرة المقدس من الدين إلى الدولة

أحمد ضحية



اسم الكتاب: المثقف والسلطة: "هجرة المقدس من الدين إلى الدولة" أوراق المنفي (٢)

اسم الكاتب: أحمد ضحية

الرقم الدولي EBIN: ١٦-١-٢٣١-٢٣٠٥٠٢

الناشر: دار بسمة للنشر الإلكتروني

الطبعة الأولى: ٢٠٢٣م / ١٤٤٤هـ



دار بسمة للنشر الإلكتروني



٠٠٢١٢٧٧١٨١٤٩٣٤


دار بسمة للنشر الإلكتروني (المغرب)


Basma٢٤design@gmail.com


المملكة المغربية



المثقف والسلطة

هجرة المقدس من الدين إلى الدولة

اوراق المنفى ٢

أحمد ضحية





الإهداء



إلى صديقات وأصدقاء قُدامى..

لا يزالون يكابدون أسئلة سودان التحديات الكبيرة. إليهم حيثما حطوا رحالهم، بعد أن تفرقت بهم سبل ثلاث عقود، من الأحلام المستحيلة.

أحمد



الثقافة إذ هي تؤول العالم، فإنها تغيّره..

بول ريكور

مقدمة: موت المثقف.. موت التاريخ!

يتكون هذا الكتاب من ثلاث ورّقات، كنت قد كتبتها في الفترّة بين عامي (٢٠٠٢–٢٠٠٥)، أثناء إقامتي في القاهرة (١)

الورّقة الأولى: (المثقف والسلطة)، حاولت فيها قراءة دور وأنشطة المثقف السوداني اليوم، انطلاقاً من تتبع جذوره في (مملكة سنار).

في هذه المقدمة سأقدم بعض الإشارات التمهيدية لهذه الورقة، نظراً لتغير مفهوم (المثقف) نتيجة التطورات، التي حدثت في العالم خلال العقود القليلة الماضية. إذ لم يعد مفهوم (المثقف) هو نفسه الذي وُلد في رّحم الثورّة الفرنسية، وهنا تجدر الإشارة إلى دكتور محمد عابد الجابري (٢)، إذ حاول تبيئة "مفهوم المثقف" من خلال الوظيفة التي يجب عليه أن يؤديها. ثم عرض ذلك على أدوات ومناهج معرفية حديثة مختلفة، لقراءة النص الترّاثي، في محطات مختلفة من تاريخ الحضارّة العربية الإسلامية، بحثاً عمن يستحق أن يوصف بلفظ (المثقف) من الفقهاء أو الفلاسفة أو علماء الكلام.

وتمكَّن بالفعل من إضاءة الكثير من الجوانب الإشكالية، لا سيما فيما يتعلق "بعلاقة الفقيه بالسلطة" وصِلته بالمجتمع، وإظهار الطابع الإشكالي لهذه العلاقة، خلال التاريخ العربي الإسلامي (٣) كذلك حاول الدكتور علي أومليل" (٤) أن يبحث عن الدور السياسي، الذي كان يؤديه المثقفون في الحضارّة العربية. وبروز سلطتهم المعنوية، التي كانوا يمارسونها في الضغط على السلطة السياسية، ودخولهم في نوعِ من التنافس الخفي حيناً، والظاهر أحياناً أخرى، مع السلطة السياسية، على المجال العام القائم في المتخيل الشعبي.

المثقف يرتبط به إذاً دور سياسي، بدى واضحاً منذ بداية "صك المفهوم" مع قضية (درايفوس) في (فرنسا الثورّة) وحتى الآن. ويتجلى ذلك في الاهتمام بالشأن العام، والدفاع عن قضايا المجتمع.

وكما نلاحظ في الثقافة الروسية، إطلاق صفة (الأنتلجنسيا) على المثقفين، الذين يناضلون من أجل تحقيق أهداف سياسية ثورِّية.

في حين أن مفهوم (العالِم)، الذي يقترحه البعض كبديل، عن مفهوم (المثقف) ذي الأصل الغربي، وذلك لأنهم يرون أنه يرتبط بالحقل (المعرفي) وليس (السياسي). والذي أصبح يعني في الوقت الحالي "الحقل الأكاديمي!"

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم تولّد الحضارّة العربية الإسلامية، مصطلحاً يعبر عن الأداء السياسي لدور الفقيه، أو عالم الكلام أو الفيلسوف؟

رُبما يعود ذلك إلى أن وظائف هؤلاء جميعهم، كانت تنحصر ضمن حقلهم المعرفي. في حين أن الحقل السياسي، غالباً ما كان حكراً على طبقة السلطان والجيش (٥) وهذا ما يوضحه الفقه نفسه، عندما يرفض الفقيه الخروج على الحاكم! وبعد هذه المسيرّة الطويلة منذ "صُك مصطلح المثقف" وحتى الآن، أصبح المصطلح مضطرباً خصوصاً في عالمنا الإسلامي العربي.

بنهاية القرن الماضي بدأت تظهر، في السياق العام لما أحدثته العولمة من هزّات، "شخصيات تقنية" كبيل غيتس، ستيف جوبز ولاري بايج، وبدى ظهور هؤلاء على منابر "المشهد العام العالمي" –الذي وقتها لم يستوعب بعد، صدمة الموجة الجديدة من تكنولوجيا البث المباشر وتطور وسائل الاتصالات وشبكات التواصل، ومشاريعها المحمولة على أكتاف "خطاب ثقافي تبشيري"، يُعلي من شأن إيجابيات التواصل والبحث المعرفي، وبناء أواصر المجتمعات الشبكية– بدى كل ذلك بمثابة "تنحية

لشخصية المثقف"، التي تسيدت صناعة الثقافة والرأي العام لقرن ونيف من الزّمن.

ورُغم أن هذا التطور بدى بمثابة خط شروعِ جديد، لعصر يبدو فيه التواصل الإلكتروني، كنقلة كونية في حيّاة البشر! وكانتصار حاسم للمخيلة البشرية على الطبيعة. إلا أنه للوهلة الأولى كان صادماً ومروعاً!

فقد تمكن "المثقفون الجدد" (التقنيون) من نقل الافتراض، من حيز الخيال العلمي إلى الواقع، أو بمعنى آخر.. أسسوا واقعاً ملموساً، كان الخيال العلمي قد افتتحه قبل قرن من الزّمن (٦) لكن كيف (وُلد) المثقف الذي (قتله) التقنيون؟

صعود المثقف كشخصية تاريخية وكمنتجِ اجتماعي، تمخض عن سياسات ثقافية رّسمية في المجتمعات الديمقراطية. حاملاً رّاية الأفكار، التي نتجت عن ترددات (الثورة الفرنسية) في فرنسا وفي العالم.

كانت ولادة المثقف في كنف "الجمهورية الثالثة" في فرنسا (١٨٧٠-١٩٤٠). وهي فترة متميزّة في تاريّخ الثقافة. حيث شرعت الدولة في بناء "هُوّيَة الجمهورية" من خلال الثقافة.

وهدفت في مشروعها هذا، إلى بناء "نظام وطني" للتعليم، يطمح لجعل كل الأطفال الفرنسيين "مواطنين متجذرين الهُوِّيَة" في النظام "الجمهوري العلماني" للدولة (٧) فمنذ أن تم إنشاء الهيئة العليا للفنون الجميلة، في عام ١٨١٧م كانت الدولة الفرنسية قد بدأت محاولات مكثفة، لوضع أسس ضابطة للّسانيات المختلفة، في المجتمع الفرنسي، المتشكل في كنف الجمهورية الثالثة.

فتم بث برامج تعليمية، "تستبعد" اللهجات المحلية، من مناهج التعليم الرّسمي. بوصفها تهديداً لهُوِّيَة "فرنسا الجمهورية الجامعة" في جهدٍ دؤوب "لبناء (أمة موحدة) تتكلم (لغة واحدة) في (نظام ثقافي موحد)". وفي هذا المناخ بدأت كلمة مثقف (Intellectual) بالظهور في نهاية القرن التاسع عشر في فرنسا وأوروبا تباعاً (٨) وهكذا أصبح لهذا المثقف دور ك"كائن اجتماعي متنور"، أخذ على عاتقه بناء رأي وحيز، و كعنصر مؤثر في الفضاء العام، وصناعة الرأي العام السياسي والاجتماعي.

ومن هنا رأى (إميل زولا) ومثقفون فرنسيون آخرون في سجن (دريفوس) الجندي البريء، –المتهم بالتخابر مع ألمانيا– لطخة عار على جبين القيّم الفرنسية، التي رّسخت الحرّية والعدالة، بمعناهما الحديث.

فأصدر مع مثقفين آخرين ك "أناتول فرانس" و "مارسيل بروست" و"ليون بلوم" (بيان المثقفين)، الذي نُشر في جريدة (الفجر) في عام ١٨٩٨م، محتجاً على الحكم الصادر في حق (درايفوس). ومطالباً العدالة، بإعادة النظر في القضية (٩) وهكذا تولى المثقفون منذها، مهمة الدفاع عن قيّم الحق والحرية والعدالة والمواطنة.

ومن ثم تحوَّل الصرّاع حول مفهوم المثقف، إلى صرَّاعٍ يُخفي بداخله تيارين: تيار يرى أن مصلحة الدولة هي الأهم. ويجب العمل على ترسيخها وتدعيمها. وتيار آخر، يعتبر أن المثقف الذي أخذ وظيفة التعبير عن المجتمع، عليه أن يُحاسب هذه الدولة. وأن يراقب ويتابع أنشطتها ووظائفها (١٠) ومن ثم بدأ دور المثقف يتكرّس في القرن العشرين، وتطور أكثر فأكثر كدور رائد في صناعة الأفكار، والرأي العام في العالم الديمقراطي.

وشكَّل انخراط فلاسفة مثل (سارتر) و (سيمون دي بوفوار) ومثقفين آخرين –في إصدار مانيفستو ١٢١ في عام ١٩٦٠م، دعماً لحقوق الجزائريين في الاستقلال عن الاستعمار الفرنسي– إحدى علامات هذا الدور الفارقة.

وهذا ما أعاد تأكيد "الدور الطليعي للمثقف"، الذي ابتدأ في بداية القرن الماضي. وبهذا أصبح المثقف محركاً اجتماعياً لقيم التنوير والحداثة، ما لبث أن خط مسارّه إلى مراكز صنع القرار السياسي والعمل الحكومي.

ومع بروز تقنية المعلومات، في نهاية القرن الماضي، بدأ أرباب هذه الصناعات يتصدرون المشهد العام. فهذه التقنيات أتاحت البحث والتواصل المرئي والمسموع، والكتابة التفاعلية. كوسائط تدعم القيم الكونية نفسها، التي كانت الثورة الفرنسية، قد أرست قواعدها من قبل. وساهم المثقف في نشرها والدفاع عنها.

التقدم التكنولوجي الهائل، والقفزات السريعة المتتالية، في مختلف مجالات العلوم وحقول المعرفة، منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي. جعلت العالم للحظة، يبدو كما أن تلك الوثبة –قفزة الفهد الديالكتيكية بتعبير هابرماس– هي لحظة الانفتاح الكبير: إتاحة تقنية لتلقي وصناعة المعرفة بحرية، في مدى سياسي وحيز اجتماعي تفاعلي، بدأ في تلاق معاكس بين "ولادة الهاتف المحمول" و "موت التاريخ!"، كحلبة صراع عقب "دفن السرديات الكبرى"، ونهاية الحرب الباردة (١١) ومع بيل غيتس

وستيف جوبز ومارك زوكربيرغ، بدى كأن المستخدم يمتلك مجموعة سلطات قيد الأنامل، تفتح باب الخروج من موت التاريخ!

وهي إمكانيات لطالما شكلَّت مواضيع الخيال العلمي في الرواية، والكتابة التصويرية والسينما، في بدايات القرن الماضي.

أما وقد تحققت هذه اليوتوبيا، واقعاً افتراضياً، فهذا مما ساهم في فتح الأبواب، لمستقبل مهوجس بحماية ذاكرة الجنس البشري من الانقراض، بسبب الحروب والأزمات، والتوترات الاجتماعية والسياسية، وكوارث الطبيعة. والأنظمة البيئية المنهارّة، واقتصاد الرأسمالية المتوحشة!

بحيث بدت اليوتوبيات الاجتماعية والسياسية الأرضية، كنوستالجيا تبحث عن ذاكرة تحملها، في الوقت الذي يبني فيه "هؤلاء التقنيون"، السكة التكنولوجية المناسبة، لتحقيق (الهدف) الذي يتمثل بـ الهروب الكبير!

ولذلك رأينا في الثورة السودانية، أن صناعها لم يكونوا أولئك المثقفين الثوريين، المختبئين تحت الأرض، وهم يطبعون البيانات والمنشورات، على ماكينات الرونيو الخشبية البدائية (الكرجاكة)، وقد تشعثت لحيهم،

وتصببت وجوههم من العرق، وتسايل (التمباك) من شفاههم، في المكان الضيق المختنق برائحة النيكوتين وخمر ليلة البارحة.

ولا هم أولئك المناضلين (البعاعيت) الذين يتسللون في الليالي شديدة الحُلكة، ليكتبون على جُدُر الازقة والحواري، بالبوهية الحمراء "يسقط النظام الديكتاتوري"..

لم يكن أولئك أو هؤلاء من مثقفين ثوريين ومناضلين، هم من صنعوا ذروة لحظات ثورة ديسمبر المجيدة في ٢٠١٨.. فقد ظهر بغتة جيل جديد، بوهيته الحمراء بوست على فيس بوك، وبيانه تغريدة على تويتر، وماكينة طباعة بياناته الفديوهات اللايف المحرضة.

لم يكن هؤلاء بحاجة للاختباء تحت الأرض كأسلافهم من المثقفين الثوريين.. الفضاء الاسفيري الواسع دك أسوار الزنازين والمعتقلات والسجون، وأصبح أي سلوك مضاد للسلطة، بضغطة زر في حوزة الجماهير، التي سرعان ما تملأ الشوارِع بالهدير، لتذيعها قنوات العالم في اللحظة نفسها..

لقد تغير العالم وأصبحت. أحلام الضباط منذ نعومتها في الكلية الحربية بقيادة انقلاب مهددة، ولم يعد بإمكان فقهاء الظلام الاختباء خلف

أيديولوجيا العيب، وفقه السترة والنفاق والأكاذيب وتملق السلطان.. لقد أصبحت أحلام الديكتاتوريين والمستبدين في خطر، وأصبح المستبدون يحنون لذلك الزّمن، الذي يذلون فيه المثقف الثوري، دون أن يعلم أحد شيئاً!

في الورّقة الثانية: (الشيخ الشهيد الأستاذ محمود محمد طه)، حاولت التركيز على جوانب متقدمة من فكره، على الرُغم من خطابه الديني الشمولي المغلق! وذلك لأن طه لم ينتهي مثلما بدأ! فقد بدأ (الحزب الجمهوري) الذي أسسه طه في عام ١٩٤٥ (علمانياً) –حسب دستوره لذلك العام (١٩٤٥)– الذي ليس فيه أي إشارة (للإسلام).

وهو الموقف الذي تغير في عام (١٩٥١) –أي بعد خروج طه من خلوته الاختيارية– التي أسبغ على نفسه بعدها "سُلطة دينية" أعطى بموجبها نفسه (الحق) "بإعادة صياغة الإسلام" حسب تصور أطلق عليه اسم "الرسالة الثانية من الإسلام" (١٢) وتلك ليست محاولة فريدة غير مسبوقة، فهي نسخة أخرى من الإسلام، تضاف إلى النسخ السنية والشيعية والعقلانية العديدة، التي احتقن بها تاريخ الإسلام!

وعلى الرُغم من أن طه أصبح منذ ١٩٥١ (ضد العلمانية)، إلا أن ما يُحسب له، موقفه "المعارض لتحكيم الشريعة"، وخاصة عقوبات

(الحدود) و (القصاص) (١٣) ولذلك ركزنا في ورقتنا عنه، على الاكتفاء بإبراز الجوانب المضيئة من فكره، كتبنيه للاشتراكية و إدراكه أن "النظام الجمهوري" أرقى ما وصل إليه اجتهاد العقل البشري، وأنه لا ينفصل عن (الديمقراطية) (١٤) رغم أن طه في مرحلة لاحقة (تحالف مع نميري) ضد القوى الطائفية، وهو موقف (غير مبدئي)، إذ ساند نظام عسكري عطل الحياة النيابية، وحرم السودانيين من فرصة علاج مشاكل ديمقراطيتهم بالوسائل الديمقراطية (١٥).

وفي الورقة الثالثة: (المرأة السودانية وتجربتها في السلطة السياسية)، حاولت تقديم بانوراما تاريخية، لمسيرّة المرأة في "الفضاء العربي الإسلامي" وفي (السودان)، اتصالاً وقضاياها المعاصرّة. فيما يتعلق بالنهوض بحقوق المرأة كقضية ملحة وأساسية، من أجل تحقيق التنمية المستدامة. خصوصا في العصر السيبراني الذي نعيشه الآن، والذي يطرح الكثير من الأسئلة الجديدة حول قضايا المرأة.

فبالرغم من التقدم الكبير، الذي حققته معظم بلدان العالم، في تمكين المرأة. لا تزال نساء السودان تواجهن تحدّيات كبيرة، وحالات من عدم اليقين! لا سيما في ظل "النزاعات المسلحة" والاضطرابات، بسبب "التحوّل الثوري" الذي تعيشه المجتمعات السودانية، منذ تفجر ثورة

ديسمبر ٢٠١٨ المجيدة وما رافقها من انفلات أمني وصعوبات اقتصادية، بسبب انقلاب ٢٥ أكتوبر ٢٠٢١، الذي تسبب في عدم الاستقرار السياسي وانفراط عقد الأمن.

المرأة السودانية بسبب ذلك، وتاريخ طويل من القهر، لا تزال تعاني من انتشار التمييز على أساس نوع الجنس. ووصولها إلى الموارد والفرص ومراكز صنع القرار، لا يزال محدوداً. ولإدراكها حقيقة وضعها الوجودي بهذا المعنى، رُبما كان ذلك حافزاً لمشاركتها المتميزة والمذهلة، في كل محطات الثورة، خاصة في انتفاضة ٢٠١٢ و ٢٠١٣ اللتان مثلتا جذّوة النّار التي اندلعت في ٢٠١٨، ولا تزال تعتمل في البُنى الاجتماعية للسودان، في سبيل التمخض عن "تحول ديمقراطي مدني" تتحقق فيه المواطنة لكل (الكنداكات) "بلا تمييز" بينهن وبين الذكور.

لذلك كجزء من "أجندة عمل التحوّل المدني الديمقراطي"، يجب الوضع في الاعتبار، إجراء بحوث ودراسات، في مجال المساواة بين الجنسين في السودان. وتقييم أثر السياسات والتشريعات والبرامج الوطنية؛ على قضايا المرأة.

وإعطاء الأولوية لقضايا العنف على أساس نوع الجنس، ومشاركة المرأة في النشاط الاقتصادي ووصولها إلى الموارد، ومشاركتها في الحيّاة

السياسية، مع عدم إغفال علاقة المرأة "بمجتمع المعلومات"، والسلام والأمن.

بهدف إيجاد حلول ملائمة لمشكلة التمييز بين الجنسين، وتنظيم ورش عمل لبناء القدرات في السودان، بالتعاون مع المنظمات الإقليمية والدولية، وتقديم التقارير إلى هيئات حقوق الإنسان، "حول مدى التزام الدولة السودانية، بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق المرأة".

من جهة أخرى نلاحظ أن قضايا النّوع الاجتماعي شهدت في العقود الأخيرة، عدداً من التحوّلات، إذ افرز العصر الرّقمي عدداً من القضايا العصرية الجديدة، تحت العديد من المسميات؛ أبرزها "النسوية السبرانية" والجندرية الرقمية، واحتلت قضايا "التمكين النسوي" والفجوة الرقمية للنساء، مكانتها في التقارير الدوليّة و المحلية، وطرح المجتمع الرّقمي على طاولته مجموعة من الفرص والخيارات للنساء، كما حفلت طاولته أيضاً بالعديد من التحدّيات، كانتقال مفهوم الجندر والرقمنة من السياق العالمي إلى المحلي نظراً لعالمية قضية النّوع.

حيث تنامى الحديث عن "الفجوة الجندرية" في الواقع، والتي انتقلت إلى المجتمع الرّقمي؛ إذ أشارت تقارير دولية عديدة، إلى وجود فجوّة في النّوع في مجال الرّقمنة، وقد دفع ذلك "ميشيل باشيليت"،

مفوضة الأمم المتحدة، في منتدى "جيل المساواة" الذي عُقد في باريس يونيو ٢٠٢١(١٦) إلى تأكيد ضرورة مواجهة الاعتداءات عبر الإنترنت التي تقوم على التمييز القائم على أساس النوع، وضرورة دعم الحركات النسوية من أجل المساهمة في النفاذ إلى الإنترنت.

كما أشار تقرير الاتحاد الدولي للاتصالات عام ٢٠٢٠ إلى التفاوت بين الذكور والإناث في النفاذ للإنترنت والمجتمع الرّقمي، فاستخدام النساء للمجتمع الرّقمي أقل من الرجال بنسبة ١٧% والفجوة أوسع في البلدان الأقل تقدماً.

وبمقارنة نفاذ المرأة العربية للإنترنت بالصعيد العالمي. نجد أن النفاذ من المنزل: عربياً ٥٨.٩% وعالميا ٥٧.٤%.

كما نجد أن الاستخدام الشخصي للإنترنت عربياً بنسبة ٤٥.٦% وعالميا بنسبة ٥١.٤% وأن المستخدمين للإنترنت من الذكور عربياً تبلغ نسبتهم ٦١.٣% فيما تبلغ نسبة المستخدمين الذكور عالميا ٥٥.٢% والمستخدمين الإناث عربيا ٤٧.٣% والمستخدمين الإناث عالميا ٤٨.٣% (١٧)

كشفت نتائج التقرير، الذي شمل اثنين وعشرين دولة عربية وإفريقية، عن تفاوت في النفاذ إلى المجتمع الرّقمي حسب النوع الاجتماعي، وذهب إلى أن ثمّة تفاوتاً بين الدول العربية في الفجوة بين الذكور والإناث.

كذلك نلاحظ العديد من الصيحات مؤخراً تنادي بالتمكين الرقمي للمرأة، في الإقليم والعالم؛ فقد أشار تقرير منهجية تقييم الجندر عبر الإنترنت إلى أن تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات عملت على تحفيز عملية تمكينّ المرأة سياسياً واجتماعياً، وذلك من خلال الترويج للمساواة الجندرية، وقد أشار التقرير إلى أن مسألة التمكين ستكون من المسائل المفهومة بشكل يسير و المتحققة، إذا تم التعامل معها بشكل مناسب، طبقاً لاحتياجات المرأة، و لقد تم الربط في هذا السياق بين الثقافة الواقعية ودورها في مسألة التمكين، على صعيد السياق الرّقمي؛ فالقيود الثقافية المفروضة على الواقع، تجد لها ظلالاً داخل تفاعلات المجتمع الرّقمي.

كذلك أشار تقرير تمكين المرأة عبر الإنترنت، إلى تأسيس لجنة تمكين المرأة في العصر الرّقمي؛ حيث تهدف إلى درّاسة الفرص والمخاطر والتحديات والتهديدات التي تواجه المرأة في العصر الرقمي، مع التركيز

على قضايا العمل وفرص تنظيم المشروعات الربحية، والتهديدات التي تقف عقبة في سبيل التمكين، والتي من بينها العنف ضد المرأة، والتحرّش الجنسي.

كما قدم التقرير أيضاً، مبادرّة إقامة مؤسسات مهنية لدرّاسة تمكين المرأة عبر الإنترنت. وأشار إلى مبادرّة بعنوان "تمكين النساء في العصر الرقمي".

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة، إلى أن الإنترنت قد فتح باباً لتمكين المرأة؛ إذ قدم لها مجموعة من التسهيلات، منها أنه فتح لها فضاء لممارسة الحرية، وأتاح لها فرصاً للتحرر من قيود التمييز الاجتماعي، وقدم لها أيضاً فرصاً للتعبير خارِج القيود البيولوجية، وأعطى لها قوّة لتعريف نفسها خارِج الأُطر التقليدية، ولم يقتصر تمكين المرأة في السياق الرّقمي على التعامل والنفاذ، بل حرص الاتحاد الدولي للاتصالات، على عقد دورات تدريبية، تصل مدتها إلى ستة أشهر، كان قد بدأها منذ مارس ٢٠٢١ بعنوان "تمكين المرأة في مجال الأمن السيبراني" استهدفت تشجيع النساء على تولي القيادة في مجال الأمن السيبراني، وتعزيز تبادل المعرفة لأفضل الممارسات في هذا المجال، وقد استهدفت الدورة التدريبية المرأة في إفريقيا والمنطقة العربية.

من جهة أخرى، أشار تقرير البنك الدولي حول النّوع والتكنولوجيا، إلى مفارقة أساسية. مفادها أن الأعراف الاجتماعية لا تتغير بتغير التكنولوجيا بشكل سريع. ومن هنا نجد أن ثمّة فجوّة في الاستخدام بين الذكور والإناث، في مجال التكنولوجيا الرّقمية، ومرجع ذلك كله الأعراف الاجتماعية، ويفسر ذلك مفهوم الأعراف الاجتماعية الجندرية Gendered social norms، فقد وصفها البنك الدولي، بأنها مجموعة من الأعراف الاجتماعية الفرعية، و تعني وجود توقعات مختلفة للرجال والنساء، في الأسر والمجتمعات المحلية والأسواق والأماكن العامة، فعلى سبيل المثال، يتوقع من النساء أن تقوم بالرّعاية داخل المنزل، بدلاً من امتلاك الشركات الكبيرة الأعمال التجارّية الكبيرة، وهذا لا ينفي دور النساء تماماً، ولكن الحديث هنا منصب حول الأعراف الاجتماعية والجندر.

وعلى هذا النحو، يمكن للأعراف الاجتماعية أن تحد من قدرّة النساء على الوصول إلى الرقمنة، وقد حدد تقرير البنك الدولي، أربعة أبعاد للفجوّة الرّقمية، فيما يتعلق بالأعراف الاجتماعية، يتمثل الأول في امتلاك الهواتف المحمولة؛ حيث أشار التقرير إلى أن امتلاك الهواتف الذّكية أكثر لدى الذكور من الإناث، واستشهد تقرير البنك الدولي

المسح الذي قامت به جامعة هارفارد في الهند؛ حيث تبين أن النساء أقل بنسبة ٢٦٪ في امتلاك الهواتف الذّكية من الذكور.

وتمثل الثاني في الاتصال بالإنترنت، حيث أشار التقرير إلى أن نفاذ الإناث، في بعض المجتمعات أقل من نفاذ الذكور. ويتحدد البُعد الثالث في البنية التحتية الرّقمية؛ حيث إن هناك بعض الدول التي تعاني من الانقطاع المتكرر للكهرباء، ويتم إعطاء الأولوية للذكور في شحن الهواتف، كما أن هناك تدهوراً في بُنية الاتصالات في بعض الدول؛ مما يدفع الرجال، لما يتمتعون به من حرّية حرّكة، إلى الذهاب لأماكن بعيدة، لالتقاط شبكة الإنترنت أو الـ واي فاي.

وتمثّل البُعد الرابع في محو الأمية الرّقمية، والذي يتفاوت فيه النّوع في بعض المجتمعات، وقد أشار تقرير البنك الدولي في نهايته إلى أن هذه الفجوة من المتوقع أن تستمر إلى عام ٢٠٢٥، أخذاً في الاعتبار تفاوتها بين الدول. وتجدر الإشارة إلى أن المجتمع الرّقمي، قد لعب دوراً في تحسين الظروف الاجتماعية للمرأة، وأسهم في دعم قدرتها على الاختيار، وقدم لها العديد من أوجه الدّعم، كما أشار أنصار "المدرّسة النسوية"، خصوصاً في الدول النّامية، إلى أن المرأة تستخدم الإنترنت لمواجهة أشكال التمييز والظلم، الذي يقع عليها.

ولقد أشارت العديد من الدراسات إلى قدرة المجموعات النسوية المنتشرة عبر سياقات المجتمع الرّقمي على التشبيك عبر مستويات عديدة؛ لمناقشة قضايا المرأة على الصعيدين الإقليمي والعالمي، وصولاً إلى الصعيد المحلي.

كما كشفت العديد من الدراسات التي أجريت على استخدام النساء للإنترنت في تقليل هذه الفجوّة، فقد انتشرت المجموعات التي تهتم بقضايا المرأة عبر وسائل التواصل الاجتماعي خصوصا مجموعات الواتس آب، والقنوات ذات الطابع النسائي عبر اليوتيوب، وبرزت العديد من الصفحات التي تعبر عن قضايا النساء واحتياجاتهن.

يطلق على الروابط النسوية الرّقمية اسم sisterhood digital**، وهي مجموعة من الشبكات النسوية، انطلقت في المجتمع الرّقمي تروج إلى التقارب بين النساء وتبني قضاياهن عبر المجتمع الرقمي.**

ووصل الأمر تكريس مفهوم "الإخواتية" الذي يشير إلى ثلاثة مستويات من التقارب بين النساء عبر أرجاء العالم؛ الأول أطلقوا عليه اسم التفاهمات، ويعني تقريب وجهات النظر بين نساء العالم فيما يخص قضاياهن، والوصول إلى أرضية مشتركة تجمع بينهن.

والثاني مرتبط بالآمال حيث ترتبط آمال المرأة بالتطلعات إلى مستقبل أفضل، والسعي إلى ما أطلقوا عليه خريطة رقمية للنساء للقضاء على أشكال التمييز ضدهن، ووضع آمال موحدة.

والثالث؛ مرتبط بالمخاوف، وتشير من المخاطر التي وقعت بالفعل للنساء في العالم الرّقمي، والمخاطر المحتمل أن تحدث في المستقبل.

وفي سبيل ذلك، تسعى بعض المجموعات النسوية السيبرانية، إلى العمل على تحقيق التفاهمات بين النساء؛ سعياً نحو تحقيق التفاهمات والآمال ومواجهة المخاوف في ظل المجتمع الرّقمي.

كما سعت "النسوية السيبرانية" منذ ما يزيد عن عشر سنوات، إلى تدشين يوم عالمي تحت اسم "اليوم الدولي للفتيات في مجال تكنولوجيا المعلومات". واستقر الرأي على أن يكون الاحتفال بهذا اليوم في ٢٢ أبريل من كل عام، وثمة مبادرات عديدة في بعض الدول لرفع كفاءة المرأة في استخدام العالم الرقمي، والترويج لنفسها وتجارتها الإليكترونية، واكتساب مهارات التسويق الإليكتروني لمنتجاتها.

كما طُرحت نماذج حول قضايا الأمومة والطفولة بدءاً بمرحلة الحمل، مروراً برّعاية الأطفال: وتكوين مجموعات نسوية لتقديم الدعم والمساندة

للأمهات، في جميع مراحل الحمل والرضاعة، وتحتوي هذه المجموعات في عضويتها على أطباء ومتخصصين في الصحة النفسية، وغيرها من التخصصات، التي تخدم هذه القضية. وانتشر مصطلح ربّة المنزل الرّقمية على خريّطة النسوية العالمية، وانتشرّت القنوات حول المطبخ وتنظيمه والطهي، والصحة والتجميل

وأخيراً، لزاما عليّ أن أقول، أن هذه الأوراق الثلاث رُغم مضي عقدين من الزّمان على كتابتها، إلا أن أفكارها لا تزال حيّة وقضايا لا تزال مطلوبة، كأجندة للمثقف في نقده للدولة، ولهذا السبب –كونها أجندة متصلة ببعضها– حمل الكتاب اسم الورّقة الأولى لاعتقادي، أنها تنطوي على قضايا الورّقتين الأخريتين.

وهنا أشير أيضاً، أنني حاولت أثناء المراجعة، تحديث وكتابة هذه الأورّاق بلغة اليوم، دون أن أحذف المعنى أو أعدل المتن، أو أخل ببنية اللغة في تطورّها خلال عقدين، وهي تتعرض للإضافة والحذف أثناء المراجعة.

بقي أخيرا أن أشير الى نقطة هامة، يفرض الحديث عنها المناخ الذي خلقته الثورّة. مناخ العداء والعداء المضاد بين دعاة العلمانية وفلول "الإسلاموطائفية".. وصف توكفيل (١٨) ما حصل في أعقاب الثورة الفرنسيّة بالقول "ظهر هناك نوع جديد من الدين!".

فبعد عام ١٧٩١ تمّ قمع الكاثوليكية بشدّة، وبُذلت جهود عديدة لاستثمار البُنى والطقوس، في غرس الإخلاص ذي الطابع الديني لفرنسا نفسها. نُصبت المعابد لأرض الآباء، كما نُقشت نسخ من الدستور الفرنسي، وإعلان حقوق الإنسان؛ على الحجر والحديد كموضوع للعبادة.

وابتُكرت طقوس التعميد المدني والجنازات المدنيّة. كما أُقرّ إعلان حقوق الإنسان كمادّة للتعليم الشفهي، بشكل مماثل لوضع التعليم المسيحي السابق. وهذا ما يُطلقُ عليه "جون بوسي" (هجرة المقدّس) من الكنيسة إلى الدولة.

لقد بات الموت في سبيل العَلَم والأمّة هو المكافئ للشّهادة في (دين القوميّة).

إن ما حدث في الحقبة الحديثة، هو انحدار (الأديان) التقليدية من الحيّز العام، ولكن هذا الفراغ قد امتلأ بأشكال أخرى من "الولاء الديني" ذي (الصبغة العلمانية)، وأبرز هذه الولاءات هي (القومية) كما يرى (كارلتون هايس) في كتابه "القوميّة كدين"، حيث يشير (هايس) إلى "سيرورة هجرة المقدّس" وانتقاله من حيّز (الأديان) إلى حيّز (الدولة) بإظهار ملامح الدين الأمريكي؛ بقدّيسيه (الآباء المؤسسون)، ومعابده

(قاعة الاستقلال)، وآثاره المقدّسة (جرس الحريّة)، ونصوصه المقدّسة (إعلان الاستقلال والدستور)، وشهدائه (لينكولن)، ومحاكم التفتيش الخاصّة به (المجالس المدرسيّة التي تعزز الوطنيّة، لدى الطلاب)، وأعياده المقدّسة (الرابع من يوليو)، وقربانه المقدّس (يوم العلم).

إذا كان الدين هو ما يكون البشر مستعدّين للتضحية بأنفسهم في سبيله، فإنّ الموت في سبيل العَلَم والأمّة القوميّة، قد بات هو المكافئ للشهادة في (دين القوميّة) بحسب "مارفين وإنجل".

أحمد ضحية

لانسينغ، شتاء ٢٠٢٣



هوامش

(١). نُشرت ورّقة محمود محمد طه، في كل من مجلة "أدب ونقد/ حزب التجمع الاشتراكي "المصري" (مارس ٢٠٠٤، العدد ٢٢٣) و "رواق عربي/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان" (١ فبراير ٢٠٠٤، العدد ٣٣) والحوار المتمدن (١١ ديسمبر ٢٠٠٣).

فيما نُشرت ورّقة المثقف والسُّلطة، ووحدة قوى السودان الجديد، في كل من "مجلة احترام" (٢٠٠٦)، سودان فور اوول (٢٠٠٦)، والحوار المتمدن (١٦ يوليو ٢٠٠٦)، سودانيز أو لاين (٦ أغسطس ٢٠٠٦).

ونُشرّت ورّقة المرأة السودانية وتجربتها في السلطة السياسية، في الحوار المتمدن (٢٦ أكتوبر ٢٠٠٥). وفي سودانيز اون لاين (٢٣ نوفمبر ٢٠٠٥)

(٢). انظر: دكتور/ محمد عابد الجابري "محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠٠

(٣). ولادة مفهوم المثقف في المجتمع العربي، صحيفة الغد الأردنية، ٢٥ يوليو ٢٠١١

(٤). أنظر: دكتور علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٦

(٥). السابق.

(٦). علي هاني شمس الدين، موت المثقف وتسيد التقني، الترا صوت، ٧ فبراير ٢٠٢٢

(٧). أنظر: لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢

(٨). السابق.

(٩). نفسه.

(١٠). إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة وتقديم دكتور محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦

(١١). علي هاني شمس الدين، موت المثقف وتسيد التقني، الترا صوت، ٧ فبراير ٢٠٢٢

(١٢). محمد محمود، السودان وفشل المشروع الإسلامي "نحو مستقبل علماني ديمقراطي"، مركز الدراسات النقدية للأديان، الطبعة الأولى ٢٠١٩

(١٣). السابق، ص: ٥

(١٤). نفسه، ص: ٢

(١٥). نفسه، ص: ٧

(١٦). دكتور وليد رشاد زكي، قضايا المرأة في المجتمع الرقمي، آفاق اجتماعية، العدد الثاني، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلس الوزراء المصري، اغسطس ٢٠٢١

(١٧). تقرير الاتجاهات الرقمية في الدول العربية وتطورات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المنطقة العربية ٢٠٢١-٢٠١٧

(١٨). أسامة غاوجي، في العنف والدين، حبر، الاثنين ٩ كانون الأول ٢٠١٧

الفصل الأول: المثقف والسلطة: المثقف وقوى السودان: القديم والجديد

عقل بلا سلطة في مواجهة سلطة بلا عقل

هوامش على سيرَّة المثقف والسلطة

(١-٦): وبعد أن انتهى الكثيرون في شأنِ السُّودانِ، إلى التسليمِ بأن مصيرّه إلىٰ التفتتِ، ومآلهِ إلى الانفصالات، خاصة بعد انفصال جنوبه، والمخاوف تجاه دارفور وأجزاء أخرى، نجد أنَّ فكرَّة (وَحدّة السُّودان) لا تزال بحاجةٍ إلى إعادةِ تأسيسٍ في الوَّعي السُّوداني -اليوم- بعد ثورّة ١٨ ديسمبر ٢٠١٨ المجيدّة، أكثر من أيّ وقتٍ مضىٰ.

فالكثيرون عاشوا "وَحدّة السُّودان" على صعيدِ الشعارّات، بينما عملياً -بنشؤ "المركزيات الإثنية" في الأطراف- مارسوا عملية بناء "الدولة الانفصالية" في المركز.

وفيما كان الوحدويون منهم يفكرون في الوحدَّة، كانوا في الوقتِ ذاته يؤسسون للانفصالات، فيما يبدو أن الكثيرين، عملياً تخلوا عن الحُلم بسودانٍ موّحد ديموقرّاطي مستقل، يَسع كل السودانيين بمختلفِ سَحناتهِم وعقائدِهم وثقافاتِهم، مُذعنين للفوضىٰ المرعِبة التي يُمثلها سودان السلفيين والفلول والطائفية وجماعات المصالح الرَّاهن.

وهكذا ما نطرحه هنا ليس بديلاً، بقدرِ ما هو إصرّاراً علىٰ الاستمرّارِ في (حُلُمِ) السُّودان الموّحد. والقول: أن بمقدورنا الإتيان بما هو أفضل مما نراه الآن. ولكن ذلك لن يتأتى إلا بتوطين (الثقافة الديموقراطية)، وتمتّين أجهزّة الضغط الاجتماعي والمدني، والإصلاح الحزبي الشامل، ودمقرطة هذه الأوعية الحزبية التاريّخية المتخلفة، وتجديد أفكارها وتصوراتها لوحدة السودان، والقبول بالآخر المختلف، كشرط لتقدم وازدهار الوطن!

وهنا يبرز دور المثقف في "إعادةِ التأسيس في الوّعي السوداني، لمفاهيم الوَحدّة، وقيَّم الديموقرَّاطية والسياسة ـــكعلم بناء وتعميّر وإدارة لمصالح الشعبـــ وليس موقعاً تنطلق منه جماعات المصالح والطفيليين، للاستحواذ على الثروات ونهب الموارد، وإشعال الحروب ونشر الفساد والاستبداد".

وهي ليست عملية سهلة، شأنها شأن عمليات البناء:

معقدّة وطويلة الأمد! خاصةً في ظروف الدولة الموازية، التي خلفها "حُكم الإسلاموطائفيين" خلال ثلاث عقود، والتي حاصرّت المثقف، وهمَّشت وأقصَّت دورَّه. بل وألغته في الحيَّاة السياسية، ليحل بدلاً عنه فقهاءِ الظَّلام وعلماء السلطان!

وهذا السؤال يقود إلى أن "قضية الديمقراطية"، لن تتحقق في ظل الحصار المتعاظم لدور المثقف، بمزيد من العوائق والأزمات، التي وّفرت الدولة الموازية كل شروطها، مع سبقِ الإصرار والترّصد.

ظللنا نتساءل طوال العقود الماضية، كيف استطاع نظام (إسلاموطائفي) قمعي فاسد، على شاكلَّةِ نظام الحرّكة الإسلاموطائفية، الذي وُلد وهو يحمل بُذّور فناءهِ داخله، البقاء والاستمرار لـ (ثلاثين) عاماً، وإيصال السودان إلى هذه المرّحلة؛ من التمزُّق والانهيار الشامل؛ لكل مناحي الحيَّاة؟

بالطبعِ ثمَّة آراءٍ واستنتاجات وتصورّات مختلفة، تمثل مختلف الاتجاهاتِ السياسية، تجيب عن هذا السؤال، لكن ليس من بينها: الغياب الفاجع للمثقف!

هذا المثقف الذي –بعكس السياسي– يُجيد معظم أنماط الثقافة ويدرّكها –بما فيها النّمط السياسي– لأنه يمتهن الثقافة ويمتلك ملكةِ الإبداع، باعتباره منتجاً للثقافة (١) وإذ نتناول موضوع (الغياب الفاجع) للمثقف في السُّودان، فذلك لأن دورهِ –المثقف– ظلَّ شاغِلاً لكثيرٍ من الكتاباتِ لوقتٍ طويل خلال القرن الماضي.

وبالعودّة إلىٰ الورّاء يمكننا ملاحظة أن فِترّة زّمنية محددّة، مثل العشرينيات من القرن الماضي. تمخضَّت عن مثقفين لامعين –بصرفِ النَّظر عن تصورَّاتِهم المختلفة حَوّل السُّودان– مثل عَرّفات مُحمَّد عَبد الله، معاوية مُحمَّد نُور، التَيجَاني الماحي، بابكر بدرّي، إبراهيم أحمّد، خضر حمد، احمد خير، عبد المجيد إمام وآخرون كُثُر غيرّهم.

إلى جانب تكوّينات فاعلة في مسيرَّةِ تاريخِ السُّودان الحدّيث، والتحوّلاتِ التي مرّ بها. مثل جمعية (الاتحاد السوداني واللوّاءِ الأبيض، ١٩٢٤) و(جمعيتي "أبو رّوف والهاشمّاب" و"الفجر" وجمعية "ود مدني" وجماعة "الأشقاء") التي نشأت كلها بعد إجهاض سلطات الحكم الثنائي الإنجليزي/ المصري لحرّكة اللوّاءِ الأبيض، لتتمخَض لاحقاً عن (مؤتمرِ الخريجين في ١٩٣٨).

هذه التكوينات التي بناها المثقف، شكلَّت علامات فارقة في سيرورَّة السودان. إذ لا تزال متناقضاتها تُلقي بظلالها، على واقع السودان الحيّ(٢).

إذن عبر المثقف السوداني عن نفسه، وعن تطلعاته لوطنه الذي يريد، عبر مختلف المنابر والمجلات والإصداراّت مثل (النهضّة السودانية) و(حضارّة السودان) و(مجلة الفجر)، إلخ..

والأدوار المختلفة التي لعبها المثقف في تلك الفترّة، تكاملّت وترتبَ عليها نشوءِ الأحزّاب السياسية، بتوجهاتِها المختلفة فيما بعد.. وأستمرّ المثقفون السودانيون، يلعبون أدوارهم المختلفة في المجتمع، ليتمخَض وّعيهم لاحقاً ومنذ السبعينيات عن "مجلة القصّة" –إلى جانب ضغوطاتهم على المؤسسة الحزبية والمؤسسة الثقافية للدولة، التي أثمرّت مجلات: (الخرطوم والثقافة السودانية– وسُوداناو Sudanow والإذاعة والتلفزيون والثقافة الوطنية ووَازا وحروف)، إلخ من مجهودات بذلها المثقفون لبناء وطن أفضل.

مثلَّت الفترّة من الأربعينيات إلى خواتيم الثمانينيات من القرن الماضي، فترّة نشطة باتجاهِ تأسيس منابر المثقف، التي لم تتوقف في حدود الإصداراّت فقط. إذ رافقتها تكوينات ثقافية مثل رابطة سنار الأدبية

ورابطة الجزيرة للآداب والفنون، ورابطة الأصدقاء الأدبية بكوستي، إلخ.. من روابط وجمعيات؛ وجماعات أدبية وثقافية ومسرّحية، وفرق للفنونِ الفلكلورية والشعبية، انتظمت ربوع البلاد الكبيرّة، حتى بدئ أن مُدن السودان المختلفة، تكاد لا تخلو من تكوين ثقافي بناه المثقف. للعب دور ما في المجتمع المحلي، ويتطلع بهذا –التكوين– للعب دور قومي.

وفي هذا السياق، ومع اشتدّاد عسف السُّلطة الإسلاموية منذ ١٩٨٩؛ مثلَّت مكتبة البشير الريَّح، الرّئة التي يتنفس خلالها المثقفون، بعد أن صادر النظام الإسلاموطائفي (اتحاد الكتاب السودانيين) وحل كل الرّوابط والجمعيات الثقافية والأدبية والاجتماعية، في العاصمة والأقاليم ببيانٍ عسكري.

وهكذا تفرّق المثقفين أيدي سبأ، بحل المنابر التي كانوا ينضوون تحت ألويتها.. ومع ذلك، كان المثقف كلما حطموا له كياناً أوجد كياناً آخر!

فبتعرض مكتبة البشير الريَّح للإغلاق أكثر من مرَّة، وتضييق الخناق على المثقفين، لجأ المثقف إلى المراكز الأجنبية (المركز الثقافي الفرنسي، مركز جوتة الألماني، المركز الثقافي البريطاني، إلخ..) ونهض من قلب هذه

العتمَّة في مركز آخر: "عبد الكريم ميرغني"، ثم "عبد المجيد إمام" و"مركز الدرّاسات السودانية" و"نادي القصة السّوداني".

هذه الحرّكة الدؤوبة، التي لم تنقطع خلال أكثر من نصف قرن من الزَّمان، علىٰ الرُّغم مما تخلفه من رَّهق وغياب أحياناً، ظلت تؤشر على الدوّام على معنىٰ هارب عن الموضعة: أن هناك مثقف سوداني، لا يبحث عن دور فقط في المجتمع، بل ويعرف دورّه بالضبط، وأن هناك مثقف مستهدف باستمرار، بقمع السلطات الحزبية والسياسية والاجتماعية أحياناً، وأن هناك مثقف مهدد بالصّمت والسكت والغياب الفاجع!

(٢–٦): رّافق نشاط المثقفين في منابرهم، التي حاولوا تشييدها خلال أزماتِ الواقع البائس. وحصارّات وقمع السُلطات الاستبدادية، والملاحقات الأمنية التي تعرضوا لها، وتعرّضت لها منابرهم، "نوافذ ثقافية" في الجامعات السودانية، مثلتّها الروابط الاجتماعية والثقافية والاقليمية، التي حاوّلت أن تُسهم مع المثقف المحاصر خارج أسوار الجامعات، في صياغة المعنىٰ الاجتماعي العام في السُّودان.. لكن هل نجحت هذه المحاولات حقاً في صياغة أي "معنى اجتماعي عام؟"

يكفي أن نُلقي نظرَّة واحدة على المشهد السياسي والثقافي والاجتماعي السوداني.. فماذا نرى:

وطن متنازِع تتآكله نزعات القبلية، لا يزال مهدداً بالمزيد من الانفصالات.. وطن لا يزال مقعياً في أحد الأزقةِ السحيقة للتاريخ.. وطن تنتظر مؤسسته العسكرية الفرصة السانحة في كل عهد انتقالي أو ديموقرَّاطي قصير الأمد، للانقضاض والإجهاز على مخاض روحه المدنية، التي تتطلع للولادة.. وطن لا تزال الأمراض المنقرِضة تاريخياً، مثل الكوليرا والملاريا والسل، تحصُد أرواح مواطنيه!

فهل هذه هي ثمرَّة نضالات المثقفين السودانيين؟!

في تقديري الخاص أن أحد أسباب هذه المشكلَّة، يكمن في تواطؤ عدد كبير من المثقفين، وانحيازهم لمصالحهم الذاتية، خصماً على الأجندة الوطنية! سواء باستمرارهم في "إعادة إنتاج الثقافة التقليدية"، أو تواطؤهم مع الحكومات الاستبدادية والقوى الطائفية، التي بطبيعة تكوينها وتوجهاتها، تنطوي مشاريعها علىٰ روح مضادة للتقدُّم، وحصيلة ذلك –الموقف المضاد للتقدم– التخلف المرِّيع الذي يعيشه سُودان اليوم.

رُبما يبرز سؤال: إذن أين كان المثقفين الثوريين الديمقراطيين التقدميين، المنحازين للأجندة الوطنية؟!

وهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه بصورّة مباشرّة، ففي فوضى الانقلابات، والاستهداف المتعاظم للمثقفين الثوريين منذ الستينيات بجعلهم (دريئة من قش) وتشويه مواقفهم، وتصويرها على نحوٍ كاريكاتوري، أو بصورّة تصورهم كشخصيات سايكوباتية، بل وابتذالهم ونعتهم بـ (المثقفاتية) وجعلهم موضوعاً درامياً لجماعاتِ (الحلمنتيش) المبتذّلة التي يقف خلفها الإسلاموطائفيين، وتكفيرهم وإهدار دمهم أحياناً!

إلى جانب انهيار أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، بسبب الاستهداف المتعمّد والمستمِر، من قبل النُظُّم الشمولية، وتعاظُم هذا الاستهدَاف إبان فترّة النِظّام الإسلاموطائفي البائد، وتسخير هذه النُظُم المتعاقبة الفاسدة المستبدة لجهاز الدولة، ليصبح محض جهاز قمعي، يحقق المصالح الريعية للحزب أو الطائفة.

لكل هذه الأسباب، وفي خضّم كل هذه الفوضىٰ من الاستبداد والفساد والتشريد، والنهب المنظّم للمواردِ، وتصفية الصرّاعات بالإحالةِ للصالحِ

العام، فقد المثقف ثقته بنفسه، بعد أن ضعفت شوكته، بالتالي قدرّته على أداء وظيفته في التغيير!

(٣-٦): وببروزِ النَّص الإسلاموي، بمثابة (نَص على النَّص الحقيقي)، حُوصر الواقع برؤية آيديولوجية مفعمة بالالتباس والتلفيق، طرحت نفسها حيناً: (صحوَّة إسلامية، حزب الأمة الإسلاموطائفي) وحيناً آخر: (جمهورية إسلامية، الأحزاب الاتحادية: الختمية الطائفية)، إلىٰ أن بلغت منتهاها في (المشروع الحضاري للحركة الإسلاموطائفية، والذي هو إعادة إنتاج لتصورّات الصحوّة الإسلامية، والجمهورية الإسلامية، وأوهام دولة الخلافة)، كما عند (المثقف التقليدي المرحوم فراج الطيب)، فمثّلت الذروّة في الالتباس والتلفيق -عندما شبه العبد الفقير لله المرحوم فراج الطيب (رأس النظام البائد عمر البشير بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب!).

هذه الفوضىٰ؛ مثلَّت إعادة إنتاج واسعة النطاق للثقافة التقليدية، من قبل (النُخب الإسلاموطائفية)، التي ظلت تاريخياً تتواطأ، ضد الحقائق الأساسية للمجتمعات السُّودانية المتنوعة، والمتباينة في عقائدها وثقافاتها وأعراقها.

(٤-٦): إذن استهدفت الآيديولوجيا المثقفين الثوريين الديموقرّاطيين، فأصبحوا على رأسِ قائمةِ المطلوبين، إذ حاصرتهم بدعايتها المضادّة، لتغريبِهم عن مجتمعاتهم، وتشريدهم عَن بيوتِهم وعملهم، بل ولاحقتهُم واعتقلتهُم وعذّبتهم. وعندما أطلقت سراح بعضهم، أصبحوا غرباء فعلاً في بلادهم، التي طالما حلموا بها وطناً أجمل! فيما أختفيٰ البعض منذ ١٩٨٩ حتى الآن، لا يعرف أهلهم وذويهم؛ إن هم أحياءً أو أمواتاً كالشاعر أبي ذر الغفاري!

وهكذا أنجزّت النُخب التقليدية، التي ورِّثت تركة الاستعمار، مشروع "التغييب الفاجع للمثقف الثوري الديموقراطي التقدمي".. فغادر الكثيرون السودان، وهم يحملون هموم تكوين "معارضة سياسية ذات نسيج ثقافي"، رغبةً في إظهار قضية السودان، الذي خرجوا منه مهزومين ومجروحين ومكسورين الخاطر!

ومع ذلك، حاول المثقف وهو في منفاه داخل الوطن أو خارجه –منفاه الجبري أو الاختياري– الاستمرّار في الكشف عن كل ما يتصل بالاستبداد والفساد، والقمع وغياب حُرِّية الرأي والتعبير والتنظيم، وقضايا المرأة وحرية الاعتقاد وتهميش الشُركاء في الوطن.

(٥–٦): ثمَّة عوامل أخرىٰ أسهمت في غيابِ المثقف، مثل انهيار الطبقة الوسطىٰ، التي إن لم ينتمي إليها المثقف طبقياً أو اجتماعيا، انتمى إليها روحاً ووجداناً.

فبتهاوي هذه الطبقة تحت ضربات النظام الإسلاموطائفي، أصبحت المجتمعات السودانية، غير قائمة على نفوذ وقوَّة الطبقة الوسطىٰ، كطبقة تاريّخية مسئولة عن إنتاج المثقفين –بصورّة خاصة– فمع أثننة الإسلاموطائفيين للسياسة، واستمداد قوَّة مشروعهم سيء السمعة –المشروع الحضاري– من نفوذ العشائر والقبائل والبيوتات الطائفية، والتفتيت العملي للطبقة الوسطى والرأسمالية الوطنية (الزراعية والتجارية)، ليحل محلها نوع طفيلي من الرأسمَاليات القحة المتوحشة وجماعات المصالح.. فتوغل المثقف أكثر فأكثر في الغياب!

(٦–٦): هنا يبرز سؤال آخر حول مستقبل الديموقرّاطية مقابل الإسلام السياسي والطائفية (الإسلاموطائفية)، في بلد مثل السودان! وغني عن القول إن التشديد على الأصالة، والعودة إلى تاريخ انقضىٰ وولىٰ، كقاعدة للانتقال إلى المستقبل، بدلاً من اجتراح هذا الانتقال وأدواته في التاريخ العالمي للحداثة، يُعتبر تسويقاً للأُسس الأيديولوجية للإسلام السياسي والطائفي، في قنينة جديدّة.

كما أن المثقفين الذين يقومون بدور المواءمة والمصالحة والتلفيق –وما أكثرهم في المشهد الثقافي والسياسي السوداني– بين الإسلام السياسي/ الطائفي وبين الديموقرّاطية الليبرالية، هم في الواقع يجعلون التصالح مع الإسلام تاكتيكياً، إذ يعتبر الإسلاموطائفيين الحُوار مع القوى السياسية الثورية الديمقراطية، شأنا سياسياً لا يستتبع تنازلاً عن أُسسهم الأيديولوجية (٣) التي تنهض في –الإسلام (الصحيح) وفقاً لنسختهم من هذا الإسلام الذي ظنوه وحده الصحيح دوناً عن الإسلاميات الأخرى– وكما يتصوّرونه كحّراسٍ للنوّايا، ومُلاكاً للحقيقةِ المطلقة، اصطفاهم ربهم –دوناً عن سواهم من عباده، لإقامة دولة الصحوة أو الجمهورية الإسلامية أو الحضارية، وهو مشروع لا يزال مستبطن، يقف خلف رفض "مبدأ علمانية الدولة" وينتظر الظروف الملائمة للانقضاض، وتشييد الدولة العربية الإسلامية (الصحيحة)، على أنقاض دولة المشروعِ الحضاري (الخطأ!).



مفاهيم أساسية حول المثقف والسلطة

(١-٣): نحاول في هذا الجزء، التفتيش في المثقف نفسه: من هو؟ وما دوره، والظروف التي تحيط بهذا الدور، واستجاباته لهذه الظروف وللسُلطة، خلال العقود الثلاث الأخيرة، من حكم الحركة "الإسلاموطائفية"، ومن ثم نعود للوراء flash back لفحص علاقة المثقف السوداني بالسُلطة، منذ القرن السادس عشر –أي منذ قيام مملكة سنار (١٥٠٤) وصولاً إلىٰ فترّة الاحتلال التركي /المصرّي، ثم اندلاع الثورّة وقيام الدَّولة المهدية، فالاحتلال الانجليزي /المصرّي، وأخيراً الحكومات المتعاقبة (٤) التي ورّثت عقلية الاستعمار وسلوكه، في الاستبداد والنهب المنظم للموارد.

بالطبع سنكتفي بمحطات نرىٰ أنها أساسية، في فحص العلاقة بين المثقف والسُلطة في السودان –تاريخياً– علنا نتمكن من إلقاءِ بعض الضّوء علىٰ جذّور وتكوّين هذا المثقف، تعيننا على تكوين فكرَّة عامة، توضح لنا ما هو عليه الآن، فربما يمكننا ذلك من التعرُّف علىٰ مزيد من الأسباب، التي صاغت غيابه الفاجع، على عهد النِظّام "الإسلاموطائفي البائد" بصورَّة خاصة.

بدايةً أن لفظ مثقف intellectual الذي يتم استخدامه اليوم في (العرّبية المعاصرَّة)، لا يمكن العثور عليه في الأدبيات (العرّبية القديمَّة)، وهو اسم مفعول من الفعل (ثقف) أي بمعنى حذق. إذ جاء في لسان العرب: (ثقف الشيء، ثقفاً وثقافاً وثقوفَة أي حذّقه).

ورجل "ثَقَف" (بفتح الثاء والقاف) و"ثَقِف" (بفتح الثاء وكسر القاف) و"ثَقُف" (بفتح الثاء وضم القاف) بمعنى حاذق.

إذن مصطلح مثقف هو مصطلح حديث، حيث ترمز intellect إلى العقل في تشكيلهِ أو الفكر في بناءهِ، ما يعبر عن الميل أو النزّوع إلى الفكر، وبذلك يختلف المثقف في تفكيره ورؤيته، عن ثقافة المجتمع المحيط culture فالمُثقفين هم أولئك الذين يشتغلون بفكرِّهم، في فرعٍ من فروعِ المعرِّفة. ويحملون آراءً خاصةً بهم حَوّل الإنسان والمجتمع. ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد، إزاء ما يتعرض له الأفراد أو المجتمع، من ظلمِ وعَسف السلطات. سواء كانت هذه السُلطات دينية أو سياسية(٥).

(٢–٣): يرى إدوارد سعيد أنَّ حقيقة المثقَّف الأساسية، أنَّه فريد "يتمتَّع بموهبةٍ خاصة" يستطيع من خلالها حمل رسالة ما؛ أو تمثيل وجهة نظر معينة، فلسفة ما أو موقف ما.

هو ذلك الموهوب الذي يقوم علناً (بطرحِ أسئلة محرجة) ويصعب على الحكومات أو الشركات تحييده، أو جعله يتبنى مواقفها. لأنَّهم لو تمكَّنوا من ذلك، فقد المثقَّف بُعده النقدي (٦) كما وجب عليه مواجهة كلِّ أنواعِ التنميط والجمود، لأنَّ المثقَّف عمومًا لديه الفرصة، بأن يكون عكس التيار.

إنَّ المثقَّف الحقَّ هو ذلك الذي يمثِّل المسكوت عنه، وكلَّ أمر مصيره النسيان، التجاهل والإخفاء.

لأنَّ المثقَّف الحقَّ لا يمثِّل أحداً، بل يمثِّل مبادئ كونية مشتركة لا تنازل عنها، فهو يمثِّل نبض الجماهير، وهو الذي –لا يقبل أبداً بأنصاف حلول أو أنصاف الحقيقة– وهو الشخص الذي يواجه القوَّة بخطاب الحقِّ، ويصرُّ على أنَّ وظيفته هي أن يجبر نفسه؛ ورفاقه ومجتمعه بالحقيقة. هو المثقَّف (المقاوم)..

يقاوم بفكره ونشاطه هيمنة السلطة السائدة، بمختلف أنماطها المادية والاجتماعية والسياسية، التي تحتكر البنية التحتية والفوقية للمجتمع، وتحتكر السياسة على وجه الخصوص.

عادةً ما تكتنف العلاقة بين المثقف والسلطة، مجموعة ملابسات وتناقضات. إذ تحكمها الرّيبة والتوجس، وافتقاد الثقة.

إن المثقف صاحب العلاقة هنا، هو القارئ الذي يعيش روح عصره. ويعلم ما يجري حوله، ويساهم عبر كلماته في بناء الرؤى، وصياغة المفاهيم، ووضع الأفكار والنظريات.

ويكمن دوره في التساؤل والتفتيش، وتحليل الظواهر والأحداث. ولذلك فليس بالضرورة أن ينتمي لطبقة معينة، وإنما يتحدد دوره تبعاً للإنتاج الفكري(٧) وتساؤل آخر: ما هي طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة؟

أما "المثقف المعرفي"، فهو ذاك المنطلق في مواقفه من معرفة، تحاول أن تكون موضوعية للواقع وحركته قدر الإمكان، وليس من مواقف دوغمائية لا تكترث بالواقع وحركته، فهو يريد إعادة تشكيل الواقع وفق قناعاته المطلقة، التي تشكل ثوابت لديه، حتى لو اصطدمت بمتغيرات الواقع!

"المثقف المعرفي" يحاول قراءة الواقع وفق متغيرات الزّمان والمكان، فلا يعادي السُلطة لمجرد أنها سُلطة، ولا يهادن فيفقد حسه النقدي؛ فلا يعود مثقفاً معرفياً. وبالإحالة لتقسيم غرامشي للمثقفين (٨) نجده ركز على نوعين:

الأول: المثقف العضوي، أو الضمير الشقي للأمة، بما يحمل من همومها وأحلامها وآمالها وتطلعاتها.

الثاني: المثقف التقليدي، أو الأفندي القابع خلف أسواره العالية، وهو غالباً مرتبط بشبكة المصالح، التي ينسجها جهاز الدولة.

وفيما ينظر النوع الثاني إلى الشعب باستعلاء، فإن النوع الأول، هو المعني بقيادة الشعب؛ والتغيير إلى الأفضل. ولطبيعته الثورية يجد المثقف نفسه في صراع مع السلطة وأجهزتها، إذ لا تربطه بالسلطة مصالح مشتركة، كما رأينا في حالة المثقف الأفندي، وهو ليس مرتبطاً بأيديولوجية السُلطة، باعتباره منتجا لأفكار تستلهم واقع الشعب، وتستهدف تغييره. فهو ليس "محترف سياسة" وإنما صانع تغيير .

لا يتوقف عند أفق محدد كمنتهى للتغيير، فهو في سعي دائم لتغيير مستمر نحو الأفضل؛ والأفضل بصورّة لا متناهية، إذ ليس هناك سقف يبلغه، يرضاه بمثابة خاتمة المطاف في مسيرّة التغيير!

فبقدر ما يستهدف المثقف العضوي، تغيير حال الشعب إلى الأفضل، فهو يستهدف أيضاً تغيير قوام السُلطة ومقاديرها وممارستها، والطريقة التي تعمل بها في الشعب.

وغني عن القول أنه تم تدجين لمثقفين سودانيين مؤثرين، منذ وقت مبكر قبل الاستقلال في ١٩٥٦، فرُغم الطبيعة العلمانية والمعادية للطائفية، التي طبعت تفكير الأجيال المبكرة من المتعلمين السودانيين، وعبرت عن نفسها في حركة مؤتمر الخريجين، إلا أن زعيمي الطائفتين الكبيرتين السيد علي الميرغني ١٨٨٠ –١٩٦٨، والسيد عبد الرحمن المهدي ١٨٨٥ – ١٩٥٩، نجحا في تدجين وكسب قطاع واسع من ،(صفوة مؤتمر الخريجين) ليقوم التحالف التاريخي الكبير الذي حفظ للطائفية مكانتها ونفوذها، ووضع مفاتيح السلطة في يد الصفوة المتعلمة (٩) وقتها بما يتلاءم ومصالح الطائفتين، وهو وضع استمر حتى الآن إلى حد كبير. فبدلاً عن أن يلعب هؤلاء دور المنتجين لأفكار التغيير، تحوّل بعضهم الى "مثقفين غير فاعلين".

فيما آثر آخرون الهروب بمبادئهم، وبقي البعض وتبنوا ما اقترحته السلطات المتعاقبة من أفكار، وأصبحوا جزءً من نسقها وممارساتها وأدواتها، كما تحوّل عدد كبير من الشعراء والكتاب والفنانين والإعلاميين، إلى "ترزية" تفصل التبريرات لسياسات النظام الحاكم، وتغنيه ما يريد سماعه من غناء، معتقدين أنهم يمثلون الشعب!

بالتالي فقد هؤلاء وأولئك دورهم الطليعي، الذي قلدتهم له الثورات الجماهيرية في ١٩٦٤ و١٩٨٥ و٢٠١٨، وأصبحوا بالتالي جزءً من العوائق التي تعترض مسيرّة التغيير، وتحقيق مصالح الشعب وآماله. بعد أن دجنتهم شبكة عنكبوت السلطة، فتحولوا لتسويق مشاريعها، التي لطالما كانوا يعارضونها.

وهكذا تتم إعادة إنتاج النظام الشمولي الاستبدادي نفسه، خلال شخصيات جديدة وتغييرات شكلية، لا تمس جوهر المشروع "الإسلاموطائفي" الاستبدادي الاستعلائي، القائم على الإقصاء والنفي والاحتكار والفساد والقمع!

ومن أسوأ الأدوات التي تم توظيفها في السودان، لتكريس السلطة في يد فئات معينة، هي (الدين)، فقد ظلت الطائفة والحزب الإسلاموي، يستخدمانه بمقادير وأشكال مختلفة، لخدمة مصالحهم المتناقضة مع

مصالح الشعب، خاصة في الفترّة من ١٩٦٤، وحتى بعد اندلاع ثورة ديسمبر المجيدة المستمرّة حتى الآن، سعياً لبلوغ أهدافها في التحوّل الديمقراطي، وبناء دولة القانون والمؤسسات المدنية!

وإن أصبحت طُرق توظيف الدين، تتخذ مسارّات متشعبة، لا ترتبط بصورّة مباشرّة بأجهزة السلطة (جماعة اللاجماعة)، وهو وضع أخطر من توظيف الدين لخدمة السياسة، خلال الأجهزة المباشرة والمؤسسات والكيانات المحسوبة على السلطة!

فعندما توظف السلطة الدين من موقعها الاعتباري، ومن خلال الأجهزة الايديولوجية للدولة، تصبح الرؤية واضحة: الشعب في مواجهة السلطة "الإسلاموطائفية".

ولكن عندما تتجه السلطة لتبني خطاب علني، لا يستند على توظيف الدين في السياسة، فيما تسرّب في الخفاء توجهاتها الدينية، أو ما يدعم هذه التوجهات الدينية، عبر خطابات شعبوية. وعن طريق جيوب شعبية، يحدث نوع من الالتباس: الشعب في مواجهة من؟

وهي حيلة خبيثة تعمد لها النظم المستبدة، المتكئة على الطائفية والإسلام السياسي، وفئة الفقهاء التقليديين والسلفيين (عبد الحي يوسف، الكودة، مصطفي عبد القادر، فقيري، إلخ..).

من الواضح أن النظام الانتقالي الحالي، يستلهم مثل هذه الحيل، وندلل على ذلك باستمرارية الخطابات المعادية للثورّة، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عن طريق بعض منابر المساجد والقنوات التلفزيونية، وعمل بعض الفلول واللجان الشعبية سراً، من خلف ظهر لجان المقاومة، وغني عن القول إن اللجان الشعبية، هي واحدة من مكونات "أجهزة الأمن الشعبي الإسلاموطائفي" في النظام البائد. والآن بعد انقلاب ٢٥ أكتوبر ٢٠٢١ في الدولة الموازية! وهؤلاء وأولئك لديهم قنوات تواصلهم داخل أجهزة النظام الانقلابي، على عكس لجان المقاومة؟

المشكلة الرئيسية التي تعوق المثقف السوداني، وتمنعه عن أداء دوره من موقع مستقل، بل وتجعله عبئاً على التغيير، تتمثل في الاستقرار المادي، الذي لا ينشغل معه بتلبية حاجاته الأساسية. فقد ظل ضغط الحاجة هو الثُغرة، التي من خلالها، تملي عليه النظم المستبدة إرادتها. خلال ارتباطه بأجهزة الدولة، في سياق سُبل كسب العيش، ولذلك ما لم يتوفر له مصدراً مستقلاً للدخل، لن تتحرر إرادته لتسهم في فعل التغيير!

من جهة أخرى ضغط الإسلامويين والطائفيين والسلفيين، بخطاباتهم التجريمية والتكفيرية، التي توزع الاتهامات والإدانات والفتاوى، دون رقيب أو حسيب. فعلى سبيل المثال "قضية التطبيع مع إسرائيل" من عدمه، هي قضية (سياسية) وليست (دينية)، لتفتي فيها القوى الطائفية والدينية! وتشكل ضغطاً على القوى السياسية الديمقراطية (١٠) أنها الحملة نفسها التي قادها الإخوان المسلمين والطائفية من قبل، فقد كان أكبر نجاح لحركة الإخوان والطائفية هو قيادتها للحملة المحمومة، التي نجحت في حل الحزب الشيوعي في ديسمبر ١٩٦٥، وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية، باعتباره حزباً يروج للإلحاد!..

وكان حل الحزب الشيوعي، لحظة فارقة في تاريخ الديمقراطية في السودان. إذ نجح الإخوان والطائفية في تلك اللحظة، في جعل الإسلام والموقف من تطبيقه القضية الأم، التي يرتهن مستقبل البلاد بها. والشغل الشاغل لكل القوى السياسية (١١) التي تجد نفسها عاجزّة الآن عن النظر لقضية كالتطبيع، بمنظار سياسي يجردها من أي علاقات أخرى، لا تتصل بمنطق السياسة.

إذ توهم القوى الدينية والطائفية الأحزاب السياسية والمثقفين، بأن فتاويها تمثل (إرادة الشعب المسلم)، فيما يجب أن يفكر السياسي في (المواطن) وليس في (المسلم!).

وتحت وطأة هذا الضغط، يتراجع المثقف عن الإفصاح عن موقفه الحقيقي، من قضية سياسية كالتطبيع، بعد أن تم تلبيسها زياً دينياً! إذ لا تعود مشكلته مواجهة "الخطاب الأيديولوجي" للسلطة وجيوبها الإسلاموطائفية، بل خشيته أن يجد نفسه في مواجهة الشعب، لأنه ابتداءً تخلى عن دوره في فض الالتباس بين مفهومي (المسلم) و(المواطن) داخل الدولة السودانية متعددة الأديان والعقائد. وهذا ما أدى لانفصال الجنوب.

بعد نجاح الإخوان المسلمين في حل الحزب الشيوعي وتكفيره، تعزز موقفهم بعد ١٩٦٤، بصعود الصادق المهدي كزعيم لحزب الأمة الطائفي، وهو القريب فكرياً من تيارهم، والداعي لتطبيق الشريعة. مما حدا بحكومته عندما أصبح رئيساً للوزراء في مايو ١٩٦٦، للإسراع بوضع مسودة للدستور الإسلامي (١٢) بغرض جعل الدولة شاءت أم أبت (دولة مسلمين)، ليس للمواطنين غير المسلمين، الحق في الإسهام في توجهاتها السياسية، وعلاقاتها الإقليمية والدولية.

لكن لنتوقف قليلاً لفهم من أين تنبع مثل هذه القرارات في "الثقافة العربية الإسلامية" التي تدعي بيوتات الطائفية أنها ثقافتها –قبل هجرتها من جزيرة العرب إلى السودان– فالمواطنة في لغة العرب: لفظ مأخوذ من مادة (و ط ن) وفي لسان العرب: "الوطن هو المنزل. تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها.

ووطن بالمكان وأوطن: أقام، وأوطنه: اتخذه وطناً، يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا: أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها، والميطان: الموضع الذي يوطن لترسل منه الخيل في السباق، وفي صفته صلى الله عليه وسلم: "كان لا يوطن الأماكن(١٣)"، أي لا يتخذ لنفسه مجلساً يعرف به، والموطن: مفعل منه، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: "لقد نصركم الله في مواطن كثيرة"(١٤)، أي مواضع كثيرة.

وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: "الوطن: مكان الإنسان ومقره، ومنه قيل لمربض الغنم: وطن، والجمع أوطان مثل سبب وأسباب، وأوطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذه وطناً، والموطن مثل الوطن والجمع مواطن مثل مسجد ومساجد.

والموطن أيضاً: المشهد من مشاهد الحرب، ووطن نفسه على الأمر توطيناً: مهدها لفعله وذللها، وواطنه مواطنة مثل وافقه موافقة وزناً ومعنى"، فالكلمة تدور حول المكان والإقامة فيه، ولا تحمل مدلولاً اصطلاحياً يحمل (قيمّة) تزيد عن معناها اللغوي كمكان تحل به وتجعله محل إقامة لك، دون حنين لمكان أصل (تنتمي إليه).

ومن هنا يتبين أنه في الوجدان الثقافي العربي، لا دلالة لغوية في كلمة هذه المادة (وطن) على المعاني والدلالات التي تعني الوطن بحدوده الجغرافية وسكانه وثقافته وسيادته على هذه الحدود!"(١٥) ولهذا السبب الوطن بالنسبة للإسلاموطائفيين (معنوي)، ليس له حدود جغرافية معينة! لذلك لا يخوضون الحروب دفاعاً عن (الوطن)، وإنما دفاعاً عن (الدين)، الذي ليس بحاجة لهم للدفاع عنه!

ولذلك مفردة (مواطنة)، ليس لها دلالة لغوية بمعنى التعايش في مكان واحد مع آخر مختلف العقيدة والثقافة واللغة، وتتمتعان معا بنفس الحقوق وتترتب عليكما نفس الواجبات!

فالمواطنة اصطلاحا: ترتبط بسكان الدولة، الذين يحملون جنسيتها. بغض النظر عن أديانهم ولغاتهم وثقافاتهم. بالتالي المواطنة هي التي تحدد

ما يصاغ من تصورات وأفكار وعلاقات خارجية ونظام حكم ونمط حيّاة.

فالمواطنة إعلاء لقيمّة (الجنسية) و(التراب الوطني) و(العلم) و(العملة)، وكل رموز السيادة الوطنية للدولة، والاعتزاز بها والدفاع عنها. وترتبط بالتراث الوطني التاريخي والمعاصر، وعاداته وثقافاته ولغاته، التي صاغت المواطن عبر هذا التاريخ ليصبح هو عليه الآن، بما شكلت من المواطنة كنسيج يحيط بالوطن وحولته إلى رمز، يثير في المواطن الشجن، عندما يسمع العطبراوي يغنيه: (أنا سوداني أنا)، وليس (أنا مسلم أنا)، فالسوداني ليس بالضرورة هو المواطن المسلم!

فعلى أساس هذه المواطنة –وليس على أساس الدين– تحدد الحقوق والواجبات والمواطنة تذيب كل الأفكار والانتماءات العقدية والعرقية، في وعاء الجنسية/ الوطن. والمواطنة بوجه عام هي علاقة قانونية بين الفرد (المواطن) (١٦) وبين الوطن الذي تمثله الدولة، بسلطاتها الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، حيث تنظم القوانين السائدة هذه العلاقة، والتي تقوم على أساس الانتماء لوطن، خاضع "لنظام سياسي واحد"، بعيداً عن الارتباط بشيء خارج إطار الوطن، سواء كان الدين أو الثقافة أو غير ذلك، وفي غالبية دول العالم هناك إجراءات للأجانب

لاكتساب المواطنة، وكذلك هناك إجراءات لفقدها وفق "شروط وضوابط معينة".

كما أن الأحكام المنظمة لهذه العلاقة، قابلة للتغيير انطلاقا من إمكانية "تغيير الدستور والقوانين" التي تضبط حدود تلك العلاقة، وتبين الحقوق والواجبات المترتبة عليها.

المغزّى من كل ذلك، أنه بالنسبة للإسلاموطائفيين، كون أن يُبدي (مواطن) رأياً مختلفاً عن قضية (مناهج التعليم)، التي هي شأن علمي تربوي أكاديمي، أو رأياً مختلفاً عن قضية (التطبيع) كقضية سياسية محضة وليست دينية، أو ينتقد رافضي التطبيع، فهذا يعني أنه يخرج على (جماعة المسلمين)، ويشق صف الأمة! وبالتالي هو عميل امبريالي وطابور خامس بنظر القوى المدجنة، وكافر بنظر الإسلاموطائفيين و– علماء الفتاوى عند الطلب– (علماء السلطان!)

وهنا يجدر بنا أن نشير الى استطلاع، تحت عنوان "الخطاب الديني التكفيري.. السلوك الدعوي.. والتعبئة السياسية —— القراي.. في وجه عاصفة التكفير: جريدة الجريدة، ٦ مايو ٢٠٢٠". ففي هذا الاستطلاع، الذي تم إجراؤه على خلفية الهجمة الشرسة، التي تعرض لها الدكتور عمر القراي مدير المناهج التربوية –وهذا هو تخصصه

الأكاديمي، الذي مارسه عملياً في عدد من الدول، بينها الولايات المتحدة– أفادت الأستاذة أسماء محمود محمد طه، أن بعض الجماعات الدينية، نشطت في تنظيم حملة تكفيرية ممنهجة، ضد د. عمر القراي (مدير مركز تطوير المناهج)، بغرض إزاحته، لأنه يمثل خطراً على الإسلام!! وأخذ "الخطاب المضاد" لدكتور القراي، بُعداً عنيفاً باعتباره كافر، مرتد وزنديق وأن دمه مُباح".

وكانت جماعات على رأسها الوهابيين والسلفيين وحزب (التحرير) الذي يدعو للخلافة، وقوى (إسلاموطائفية) أخرى، قد طالبت حكومة الثورّة بإقالة القراي، متهمةً إياه بأن ما أحدثه من تغييرات في المناهج يخالف "إجماع الشعب المسلم".

وكانت أسماء محمود محمد طه، قد أشارت إلى أن وفود "الخطاب الديني التكفيري" من الخارج إلى السودان، كارثة كبيرة. فالمجتمعات السودانية ذات التدين الصوفي لم تكن تعرف هذا الخطاب. وأن ذلك ارتبط بفترة حكم النظام المدحور، التي وجد هذا الخطاب بسببها مساحات واسعة للانتشار.

ونوهت أسماء وقتها، إلى أن خطورّة الخطاب الديني، تكمن في كونه يتم توجيهه لاستغلال (العاطفة الدينية) للبسطاء، بغرض (شيطنة) الخصوم

السياسيين. وهو عمل سياسي يتسم بالمُكر ولا صلة له بالدين. بل ما أكثر ما جرى استخدام سلاح التكفير، لخدمة السلاطين وحراسة ما حازوا عليه من دنيا على حساب النّاس.

وأضافت محمود "لقد أصبح الخطاب الديني في فترّة حكم النظام البائد، طابعاً للممارسة السياسية في البلاد خلال الثلاثين سنة الماضية. بل إن النظام البائد ضمن مواد (الردة) سيئة الذكر في القانون الجنائي لعام ١٩٩١. وانطلاقاً من هذا المناخ القانوني الظلامي الإرهابي، أخذ الدعاة التكفيريين بتكويناتهم المختلفة، مواصلة هذه الممارسة الموروثة من عهد الإسلاموطائفيين البائد، محاولين استخدامها مرّة أخرى في واقع ما بعد ثورة ديسمبر ٢٠١٨ العظيمة، التي من أولوياتها القضاء على هذا النّوع من الممارسات غير الديمقراطية، التي كان القصد منها خنق الحريات، وإضاعة الحقوق الدستورية العامة، بخلق جو من الإرهاب الديني.

الإسلاموطائفيين ظلوا يحاولون تجاهل واقع التغيير الذي أحدثته الثورة، والتطور المفاهيمي والقيمّي الذي حدث ويحدث داخلياً بل وإقليمياً ودولياً. بعد أن انتزع الشعب حريته من براثنهم عنوة واقتداراً، ولم يعد ثمّة مجال للتراجع أو الرجوع.

وذكرت أسماء محمود محمد طه في السياق نفسه، أن سبب صراخ هؤلاء المهووسين، هو الخوف من تفكيك قبضة الهوس الديني على هذه المناهج، وجعلها متماشية مع المعايير المعتمدة، في كل الدول العربية والإسلامية المستنيرة"

في الواقع كانت تلك المعركة، التي حبست لها البلاد أنفاسها، هي (معركة المثقف السوداني) بامتياز، لكنه (لم يخضها) إذ (لزم الصمت) إما تواطئاً أو تقية!

ودكتور القراي في يقيني أن أحد أسباب استهدافه، كتابته لعشرات المقالات في نقد الإخوان المسلمين والطائفية، وسلوكهم السيئ في العبث بالدين، والمخادع في إدارة شؤون الناس. كما أنه كتب —حسب تقديراته— عن جهل الصادق المهدي (حزب الأمة) بالدين: (الانكفائية ودعاوى التجديد) وأيضاً كتب عن (عبد الحي يوسف)، الذي أفتى الرئيس المخلوع عند اندلاع الثورّة، بقتل ثُلثي الشعب، متكئاً على الفقه المالكي.

وفي الواقع الحرب ضد القراي عرّت (المثقف السوداني) قبل أن تعرّي إصرار الإسلاموطائفية على استرداد (أندلسها) المفقود (السودان)،

وقف فيها المثقف متفرجاً وهو يرى هوى الإخوان المسلمين، يلتقي بهوس السلفيين والطائفيين والدواعش!

حدث كل ذلك، لأن السودان ليس دولة قانون، بإمكانه "حماية المثقف" من قمع قوى الكهنوت المتحالفة مع المكون العسكري في (حكومة الثورّة)، وفي الواقع ظل المكون العسكري، هو السلطة الحقيقية –كامتداد للنظام البائد– في حكومة حمدوك الانتقالية، فكل أجهزة السلطة وجيوبها، كانت تحت يد المكون العسكري للحكومة الانتقالية، وبديهياً المكون العسكري كامتداد للنظام البائد، متحالف مع جماعات الهوس (بالأصالة!).

لذلك المثقف حتى في عهد الفترة الانتقالية، التي سبقت انقلاب البرهان، لم تكن تتوفر له الحماية إلا بالأدلجة بأيديولوجية السلطة، وأما ينسحب من المعركة، أو يتنازل عن لعب دوره النقدي. ليلعب دور المتواطئ أو البوق، أو يصر على لعب دوره النقدي مغامراً بحياته كالقراي!

هذا لا يعني بالضرورة، أنّ الحالة المثالية هي "المثقف المعارض" طيلة الوقت؛ أي إنّ الهدف ليس التحزب، أو خلق معسكَرين متناحرَين، بين المثقف المعارض والمثقف المؤيد، رغم أنّها ظاهرة يمكن رصدها بالفعل.

وفي الواقع، لا توجد حالة مثالية، ومع ذلك ثمّة ضرورة لإعادة فهم دور المثقف –ليس بالضرورة دوراً نخبوياً، يُملي على الجماهير من منبر في خطبة عصماء– سواءً كان المثقف مؤيداً للسلطة أم معارضاً لها. فالمثقف جزء من الجمهور، يسعى لتغيير واقع، حتى إن كان في مساحة ضيقة؛ أي إنّ خطابه إن اتّسم بالاستعلاء الثوري أو السلطوي فقد مضمونه.

بعض المثقفين الثوريين المعارضين، يطالبون الجماهير بالتضحية من (أجل الوطن)، بينما يطالب المثقف المؤيد للسلطة الإسلاموطائفية بأن تضحي الجماهير من (أجل الدين)، والسؤال الذي تتداوله الجماهير في عمق المجتمع هنا هو: التضحية لمن: (الوطن) أم (الدين؟!) بالنسبة لي صعبة هي الإجابة المباشرّة عن هذا السؤال، لذا معا نتتبع تطور (المواطنة) في التاريخ الإسلامي العربي، في أقصى مراحل تطورها في الخلافة العثمانية، لنخرج ببعض الاستنتاجات. وهنا نلاحظ أن طابعها –المواطنة– استقر عبر قرون، من خلال (تمييز) "الرعايا المسلمين" عن غيرّهم من (أهل الذّمة) وأتباع (الطوائف والملل) الأخرى.

وتم ترسيخ (التمايز) بشكل أساسي، من خلال أنظمة الضرائب والتقاضي، التي تبلورّت في العصر العثماني وعُرف ذلك بـ (النظام الملّي)

وهو نظام مُنحَت عبره كل (طائفة) الحق في استعمال لُغتها الخاصة، وأداء عبادات مذهبها الديني، والتقاضي أمام محاكم خاصة بها، مع تأدية الضرائب الواجبة عليها وتوريدها للخزينة العامة.

وقد أتى خط (كلهانة الإصلاحي) عام ١٨٣٩ لإنهاء هذا النظام الملّي؛ حيث نصّ على "مساواة رّعايا الدولة من جميع الطوائف في الحقوق والواجبات"، في "محاولة لدمج المواطنين من الطوائف المختلفة"، عبر التوجه نحو (المواطنة الدستورية)، ضمن سياسات (العثمنة Ottomanism) التي هدفت إلى تدعيم "الهُوية العثمانية الجامعة"، لتقويض الحركات والنزعات القومية والإقليمية، الداعية إلى الاستقلال والانفصال عن جسم الدولة، خصوصاً البلدان العربية. بالإضافة إلى محاولة قطع الطريق على التدخلات الأجنبية المتزايدة، والتي سعت وراء تمثيل "رعايا الطوائف غير المسلمة".

وقد تم تكرّيس مضامين (الفرمان) لاحقاً، من خلال قانون الجنسية الصادر عام ١٨٦٩، والذي سعى لتكريس "هُوية عثمانية متجاوزّة للطوائف والتقسيمات العرقية". بهدف تقرير مبدأ (الحياد الديني للدولة)، حيث لا تمييز بين المواطنين على أساس الديانة، ما أُعتبر تغييراً في طبيعة "الهُوية الجمعية" التي استقرت عبر التاريخ الإسلامي (في

الخلافتين الأموية والعباسية)، مما أثار ردود الفعل العكسية، في أرجاء مختلفة من الدولة. كإصدار (شريف مكة) و(علماء الدين) من حوله، فتوى يدينون فيها بيروقراطي القوانين بالكفر!

وتجاهل الناس في الولايات قاعدة المساواة تلك. وفي مجالس الدولة؛ التي يُدعى إليها المندوبون مسلمين وغير مسلمين للاستشارة، لم يتوان بعض الأعضاء المسلمين عن إهانة الأعضاء غير المسلمين!

وفي طرابلس الشام هاجمت مجموعة من المسلمين، مجموعة مسيحيين حملوا تابوت ميتهم على الأكتاف مارّين وسط السوق، اعتماداً على (قانون المساواة) الذي جلبته التنظيمات، وليس على حمار كما كانوا يفعلون سابقاً!

إضافة إلى أحداث الاقتتال و(الفتنة الطائفية الكبرى) في دمشق عام ١٨٦٠ (١٧) وكما نلاحظ هنا، أن تحقيق (المواطنة) في الدولة الإسلامية، لم يكن سهلاً.

فمن (طبقة الأرقاء والجواري) في أدنى سلم تراتبية المجتمع في (دولة المدينة)، والذين لم يكونوا يتمتعون بحقوق سوى التي (حددها الشرع

الإسلامي) ك(حق الحياة). إلى قفزة واسعة (المساواة) في عهد التنظيمات (القوانين) العثمانية.

فقد شهدت المجتمعات العربية والإسلامية، في كل عصر من عصورها، الكثير من التحوّلات التي اقتضت "تشريع قوانين" تواكب هذه التحوّلات والتغيرات. إلى أن وصلنا إلى عصرنا الحالي، حيث لم تعد هناك (ملك يمين) أو (رقيق) أو (جواري)، أو (موالي) أو (أقنان)، لكن لا تزال هناك نساء يتم استغلالهن جنسياً في سبيل الحصول على وظيفة، أو الترقي أثناء الوظيفة، وحروب أهلية حدثت في المناطق المهمشة، أُرتكبت فيها ما نسميه بلغة اليوم (جرائم حرب) كالاختطاف والاغتصاب، الخ..

رُغم أن كل هؤلاء (نظرياً هم مواطنين) دون أي نوع من التمييز بينهم! ومع ذلك عند المقارنة لا نجد فرقاً كبيراً، بين ما كانت تفعله جيوش الغزو والفتوحات، وبين ما فعله مجاهدين الدفاع الشعبي في الحروب الأهلية!

أنها نفس تلك الفئات، ولكن الآن مقننة بمسميات وبأشكال مختلفة، على سبيل المثال (المولى) الذي كان يكد ويكدح، ليورد ثمّرة جهده لسيده، أصبح هذا السيد الآن في الدولة الإسلاموطائفية الاستبدادية

الفاسدة في السودان –الذي تعرض شعبه للإفقار ونهب الموارد، وفرضت عليه خلال ثلاثة عقود من الطغيان، مختلف أنواع الضرائب والدمغات، وأصبحت الدولة ملك فقط للمحسوبين على الحزب الحاكم، وما عداهم رّعايا ليس لهم حقوق– هذا السيد الآن هو (وزارة المالية) أو (مصلحة الضرائب)، التي تأخذ أكثر مما تعطي المواطن من (خدمات)، وهذا يذكرنا بالعلاقة بين (المولى) و(سيده!).

وبطبيعة الحال ذلك يتم الآن وفق تشريعات قانونية مجازة من الدولة! ولذلك لا يزال دور المثقف الثوري مطلوب، خاصة في ظل هذه الثورة المجيدة، لفضح وتعرية كل الممارسات والأوضاع الخاطئة، لتحقيق الديمقراطية والإتيان ببرلمان منتخب، يستطيع التحكم في التشريعات، بما يتلاءم مع (مصلحة المواطن) وحقوق وواجبات (المواطنة) وصياغة الضوابط وإصدار التشريعات، التي تحكم (علاقات العمل) بين المواطن والدولة، بمؤسساتها المختلفة، في القطاعين العام والخاص.

(٣ــــ٣): علاقة المثقف والسلطة في السودان، يمكن اختزالها في المقولة الشائعة لوزير الدعاية النازية (جوبلز) "كلما سمعت كلمة ثقافة، تحسست مسدسي!"، إذ لا تعبر هذه المقولة فقط عن توجس النازيين من الثقافة، بل تجسد مخاوف كل قوى الاستبداد من الثقافة، وتأثير

المثقف ووعيه. وتقابل هذه المقولة مقولة (جورج أورويل) الشهيرة: "نحن في عصر أصبح من واجب الأعمال الإبداعية فيه، أن تطلق الرصاص".

في السودان ظلت العلاقة بين "المثقف والسلطة" تشهد مداً وجزراً دائمين، فكل طرف من طرفيها ينظر للآخر بريبة وعدم ثقة، وهي في أحد أبعادها تجسيد للعلاقة بين (المصالح) و(الطموحات)، ذلك أن من "مصلحة السلطة"، أحياناً احتواء المثقفين وضمهم إلى صفوفها..

لذا فهي علاقة ملتبسة غالباً وشائكة دائماً، شبهها الروائي (يوسف زيدان) في دراسة له ب(أثر الفراشة)، متناصاً مع قصيدة محمود درويش، إذ رأى أن الشاعر بقوله "أثرُ الفراشةِ لا يُرى،

أثرُ الفراشة لا يزولُ،

وهو جاذبيةُ غامضٍ يستدرجُ المعنى ويرحل،

حين يتضح السبيلُ"،

كأنه يعبِّر رمزياً بسطوره الشعرية هذه، عن دور المثقف في كل مجتمع، ويشير إلى المعاني المرتبطة بمفهوم الفعل الثقافي، بينما الحاكمُ شخصٌ استجاب لشهوة الاستعلاء على الناس، وأحبَّ أن يُدير أمورهم حسبما

يرى هو، وهو يسعى دوماً لضبط حركة المجتمع، لضمان استقرار حكمه.

ونظراً لاختلاف الوسائل والغايات بين الحاكم والمثقف، فقد وقع الخلافُ في كثيرٍ من الأحيان بينهما، وهو ما أوحى بأن المثقف لابد أن يكون معارضاً سياسياً!

وهذه في واقع الأمر أغلوطة يجب الانتباه إليها، فوقوع الخلاف واشتداد الاختلاف، ليس شرطاً أساسياً لعلاقة (المثقف والحاكم). لكن إذا انحرف الحاكم قام المثقف بتقويمه، وإذا استبدَّ قاومه بأثر الفراشة، الذي قد يُحدث الأعاصير التي تقتلع العروش (١٨) وقد رأينا كيف أنشأ النظام الإسلاموطائفي جهازاً (للأمن الثقافي)، نشط في استقطاب المبدعين والفنانين والصحافيين، والحكمة اليونانية تقول: "إذا أراد الله بقوم سوءاً، جعل عشقهم الأول للسلطة السياسية". مستغلاً فيهم هذا المرض، الذي يعاني تأثيراته معظم المثقفين، الذين شغلتهم السلطة.

التي ربما توصلوا إليها بمغازلتها، ومداهنة الحاكم وتملقه، ومعاونته –في أحيان كثيرة– على القيام بأدوار سلبية في حيّاة شعوبهم. وكما يقول (بورديو) فإن السلطة لا تحكم، ولا تأمر إلا بمساعدة من تحكمهم (١٩) المثقفون في أحيان كثيرة يمثلون القوّة الخفية الحقيقية في مواقع

السلطة، فتبدو السلطة لملك أو سلطان أو رئيس جمهورية، لكن السلطة الفعلية تظل في أيديهم؛ حيث يمسكون بكل خيوط اللعبة، ويتحوّل الحاكم إلى مجرد واجهة.

وغني عن القول إن النظم المتعاقبة على السودان، منذ الاستعمار التركي المصري، فالدولة المهدية ثم الاستعمار الثنائي، كلها كانت سلطات قامعة، بالتالي ورِّثت العهود الوطنية بعد الاستقلال، هذه التركة التاريّخية الطويلة من القهر، وعدم قبول الاختلاف وعدم احترام الرأي الآخر، وفرض هُوية ونسخة (دين أقلية) على الأغلبية.

وقد انطوت تجربة الثلاث عقود الأخيرة من حكم الإسلاموطائفيين، على كل هذا المخزون التاريّخي للقمع والاستبداد. فكانت خيارات المثقف تجاهها محدودة، أما الاستسلام تحت تأثير الترغيب أو الترهيب أو الطموح، أو الانسحاب من المشهد!

وغني عن القول إن "تهميش الثقافة" و(دور المثقف)، بلغ ذروته في ظل حكم النظام الإسلاموطائفي البائد. وأيضا المثقف السوداني ظل دائما بدون حماية أو غطاء، من أحزاب سياسية ديمقراطية قوية معارضة- لذلك العلاقة بين المثقف والسلطة، يجب التفتيش عليها أيضاً، في طيات ضعف وغياب، المعارضة الديمقراطية المدنية والسياسية.

والمبدع على وجه الخصوص، كفئة من فئات المثقفين. هو في العادة غير متوافق مع أي سُلطة، لعدم وجود حد للكمال في نظام تفكيره، فهو دائب البحث عن الأحسن، الذي عندما يصله يبحث عما هو أحسن منه!

لذلك نجد أفلاطون مثلاً عندما أسس "جمهوريّة أفلاطون" منع دخول الشُعراء لأنّ الشعراء لن تُعجِبهم هذه اليوتوبيا، وهذه المدينة الفاضلة. فالمبدعون الموهوبون دائماً على خِلاف مع السُلطة، أيّة سُلطة سواء سياسيّة أو دينيّة أو اجتماعيّة، (٢٠) إذ يرون لخير شعبهم، ما لا تستطيع السلطة رؤيته، وفقاً لطريقة تفكيرهم.

أما أنصاف المثقفين وأنصاف المبدعين غير الموهوبين، هؤلاء غالباً مع السُلطة، وهي تروِّج لأعمالِهم الضعيفة. وقد بدى ذلك واضحاً من خلال النشاط المحموم، لأجهزة الحركة الإسلاموطائفية، خلال عقود حكمها، في صناعة نجوم من هؤلاء في كافة المجالات، بدءً بالآداب والفنون ومروراً بالإعلام. ومقابل هؤلاء صمد مبدعون حقيقيون، أنتجوا أدباً عظيماً، خصوصاً في مجال الشعر على سبيل المثال.

أثبتت معركة تغيير المناهج، التي تُرك دكتور القراي لخوضها مكشوف الظهر، أن المثقف في السودان، عقل بلا سلطة، في مواجهة سلطة بلا عقل، لأن المثقف باستمرار لديه أفكار ورؤى، متجاوزة للسلطة.

عندما كنا طلابا في المرحلة الجامعية، تأثر أبناء جيلنا ممن هم في محيطنا الاجتماعي، بكتابات مثقفين مهمومين بمعالجة مشكلة السلطة، بمخاطبة جذورها في العقل كالدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور حسن حنفي، وبروفيسور محمد أركون، ودكتور شحرور، والطيب تيزيني وسيد القمني وغيرهم.

كتابتهم وقتها مثلت لنا ركناً أساسياً في تكوين العقل العربي الحديث وتناقضاته، ومع وعيناً باختلاف التيارات الفكرية لهؤلاء المفكرين، لكن ظل هناك سؤالاً ملحاً لا يفتأ (ينقح) داخلنا كجرحٍ قدّيم، وهو هل جهود المثقفين لحل معضلات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، ترى طريقها لتغيير الواقع؟ وبطبيعة الحال الماثل الآن، أننا بغنى عن هذا السؤال!

فالمثقفون في عزلة تامة عن الشعب، والسلطة نادراً ما تلجأ إلى أفكارهم، لأنها لا تريد الفكر الصرف، بل تحتاج لمثقفين تكنوقراط! بخلاف الغرب، حيث يغير المثقف في السائد المطروح، من خلال أفكاره

ونظرياته النقدية (٢١) التي تسري في شريان الواقع ككل، لأن الإنجاز الديمقراطي في هذه البلدان، لا يجعل المسافة شاسعة بين المثقف والسلطة.

المثقفون عندنا يعزفون بشكل منفرد، لأن أفكارهم لا تسري في المجتمع سريان الدّم في العروق، ولذلك دائما ما نتساءل: متى نصبح كالغرب في التعامل مع الفكر؟ أليس للمثقف نفسه دور كبير في هذا التهميش؟

المفكر كفئة من فئات المثقفين، لابد أن يتماهى مع قضايا واقعه، وأن يخرج إلى الشارع، وأن يكرس وقته لاستنبات أفكاره. عمل المفكر في هذا السياق.. هو مثقف عضوي، لأنه ينطلق من قضايا مجتمعه، ليردها إليه عبر جدل فكري عميق.

هناك فئة أخرى من المثقفين، يقع على عاتقها حمل هذه الأفكار إلى مستويات أخرى، كالصحافي والإعلامي والناقد المستنير. كلها مستويات من الفاعلية. وهؤلاء في مشهدنا الثقافي غالباً —للأسف— مرتبطين بقانون (الشلة) و(جماعة المصلحة!).. وتعتبر هذه إحدى الحلقات المفقودة المهمة جداً، في إيصال رؤى وأفكار المثقف للجمهور العام.. الشعب!

خاصة أن المنظمات الثقافية، والأحزاب ووسائل الإعلام. لا تلعب أدواراً فاعلة في هذا الاتجاه.. وقلائل –بل نادرين الوجود– هم المثقفين الذين يدخلون السلطة بقانونهم هم، ويفرضون رأيهم هم. لإدراكهم التام أن قيمتهم كمثقفين، أكبر من أي سلطة. فيغيرون في بنية السلطة نفسها، ويحولونها إلى خدمة المجتمع. وهي المحاولة التي حاول (القراي) (٢٢) القيام بها، فتآمر عليه الجميع –الصمت نوع من التآمر– حتى تمكنوا من إجهاضها، فقدم استقالته!

ومن الواضح أن الفترة الانتقالية، التي سبقت الانقلاب على المكون المدني أو حكومة حمدوك، قد عرّت المثقفين السودانيين وكشفت ضعف قدرتهم، على فهم طبيعة الدور المناط بهم كمثقفين، عليهم تولي الدفاع عن مشاريع التغيير إلى الأحسن.

والتغيير إلى الأحسن قطعاً مدخله "تغيير مناهج التعليم" إلى الأحسن، أي المعركة التي فشلوا في خوضها! فلسبب ما (تواطأوا) مع (القوى المضادة) للثورة بالصمت، بدلاً عن التصدي للخطابات (الشعبوية) التي اتهمت وشككت في الغرض من تغيير مناهج التعليم، بل وذهب بعضها لتكفير القراي!

وحتى المدافعين من قوى "المجلس المركزي للحرية والتغيير المنقسم"، فعلوا ذلك على استحياء، بدلاً عن تقديم خطاب مضاد لدعاية الإسلاموطائفية و(الفلول) وحلفائهم، ورُبما موقف المركزي وقتها – الشريك المدني في السلطة الانتقالية– أنه بتفادي هذه المعركة، يحقق للسلطة التي هو شريك فيها، قدراً من التوازن، يجنبه الصدام مع المكون العسكري الإسلاموطائفي في الحكومة الانتقالية.

وفيما كانت خطابات المدافعين الحييّة، توجه عبر وسائط الإنترنت، التي ––في الحقيقة–– لا يطلع عليها سوى عدد محدود من الجمهور. كان خطاب الفلول والسلفيين والطائفيين، الموجه ضد تغيير المناهج، يبث وينتشر عبر منابر المساجد ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وخطباء (جماعة اللاجماعة السلفيين) في الأسواق والجامعات.

وكالعادة سجل (اتحاد الكتاب المتواطئ والهزيل) غياباً فاجعاً، كأن الأمر لا يعنيه! فقد أدمن عدم الإدلاء بأي رأي، في القضايا التي تعبر عن المثقفين، أو القضايا القومية المصيرية، التي تتعلق بالتغيير ومستقبل السودان!

وربُما ذلك أحد أسباب التجفيف للمنابع الثقافية، الذي مارسه النظام الإسلاموطائفي البائد، خلال ثلاث عقود من القمع والاستبداد، والفساد الأكاديمي والثقافي.

السلطة أمام عجزها في فهم واستيعاب دور المثقف، تقابل ذلك باتهامات جاهزة لإضعاف فاعليته، بإطلاق أبواقها ضده، وصولاً لتكفيره. وهنا لا أعني المثقفين التقنيين ـــــالتكنوقراطـــــ الذين لا يمثلون خطورّة على أي سلطة، لأنهم قابلين لبيع خبراتهم مقابل أجر أو مكافأة، ما أعنيه هو ما يطلق عليه (غرامشي) المثقف العضوي، الذي يتميز بقدر معقول من الوّعي، والمنحاز اجتماعياً وسياسياً وطبقياً.

والذي يتقدم ويحمل رسالته، من أجل التنوير والكشف. بصرف النظر عن ملاءمة ذلك لمصالحه الخاصة. فهو لا ينظر لنفسه قدر ما ينظر لمجتمعه) ٢٣(وهذا النّوع الأخير، هو ما يمكن أن يمثل خطورّة كبيرة على أي سلطة استبدادية، ولذلك يتم استهداف "المثقف العضوي" على وجه الخصوص، بالسجن أو المنفي أو الملاحقة الأمنية.

وعادةً يدفع هؤلاء ثمناً غالياً، من حريتهم ومصادرة أفكارهم، وحظر كتبهم أو مصادرتها، أو التواطؤ ضدها بالتجاهل!

وهناك كثير من المثقفين، الذين يمكنهم أن يتشدقوا برؤى كبيرة، لكن اللحظة التي يواجهون فيها السلطة، يضعفون! ورُبما يغيرون من مواقفهم، ورُبما يندرج ذلك في باب الضعف الإنساني، الذي لا يصمد أمامه كثيرون!

لكن بالمقابل هناك من يستطيعون الصمود لآماد متفاوتة، وهناك من يمكن أن يتراجعوا بعد صمود. والتاريخ يحفظ أسماء قامات عظيمة، لم تخضع أمام السيف أو أمام سلطة المال. كما يحفظ كذلك انكسارات البعض! وربما في ذهننا أسماء بارزة، بدأت في أقصى اليسار، وانتهى بها المطاف في الحركة الإسلاموطائفية، في تناقض يصعب استيعابه! وبالقدر ذاته في ذهننا أسماء، قاومت حتى النهاية. من أجل أن تقدم رسالتها التنويرية، ومشروعها للتغيير.

المثقف العضوي عليه أن يصوغ مطالب المرحلة، وأن يكتشف علاقات القوّة على الساحة، وأن يحلل المرامي الحقيقية. من هنا يصبح دوره دور العقل بالنسبة للجسد. كما أنه يمكن أن يلحظ أجنة المستقبل، التي تعمل في رّحم الواقع. سواء كان يعمل –المثقف– في حضن السلطة أو خارجها، فهذا دوره الحقيقي.

وبمقدار ما يكون رأيه صائباً، يكون إضافة نوعية لحجم الوّعي، لدى الفريق الذي يعمل لصالحه (٢٤) فهناك مثقفون كثر، وقفوا بجوار السلطة من منظور أنها سلطة قادرة على تغيير إيجابي، فعل ذلك من قبل (مالرو) و(شارل ديجول)، وكذلك موقف (سارتر في مواجهة مالرو)، في مرحلة أخرى، وموقف (ميخائيل شولوخوف)، الذي انحاز للمشروع التقدمي.

إن مفهوم السلطة لا ينبغي أن يطلق على إطلاقه. فهناك سلطة قمعية، وهناك سلطة ثورية تقدمية. وبالتالي هناك مثقف يحدد ثمنه، وهناك مثقف ينحاز لقيم الخير والحق والعدل والجمال، والنوعان يتواجدان بكثرة، ولا يمكن أن نخطئ في التمييز بينهما.

الآن في هذه المرحلة الحرجة التي يمر بها السودان. كشفت ثورة ديسمبر العظيمة، أن لدينا مثقفين قادرين على المواجهة، سواء انتمى بعضهم إلى التيار الثوري الديمقراطي أو اليسار أو التيار الليبرالي أو الوسط، باعتبارهم جميعا قوى ديمقراطية جديدة أو حديثة أو روافد لهذه القوى، وجميعهم يحملون فعلاً هم السودان ومستقبله، وهم قادرون على المواجهة، خاصة بعد الدرس القاسي الذي لقنه لهم الانقلاب، بسبب تهاونهم وتخليهم عن لعب دورهم الحقيقي.

وفي الواقع أن العبء في المواجهة الدائرة الآن، في السودان منذ انقلاب ٢٥ أكتوبر ٢٠٢١. لا يقع على عاتق السياسيين في المجلس المركزي للحرية والتغيير وحدهم، بل يقع أيضاً بشكل مضاعف على عاتق المثقفين، الذين تمثل أفكارهم مصادر إلهام للثوار الجسورين، فالشارع السوداني -الذي عانى خلال هذه الثورة، من الهرم المقلوب لمكوناتها، فأصبحت القوى المنظمة هي التي تسير خلف الشارع، بدلاً من أن يحدث العكس- بحاجة إلى إعادة تشكيل وعيه الثقافي والاجتماعي، بعد أن مر بعقود من القمع والاستبداد، ومصادرة الوعي والتجريف أو التبوير الثقافي، الذي مارسته الحركة الإسلاموطائفية، خلال ثلاث عقود من الفساد والبطش المنظم، حدثت خلالها عملية تجريف ممنهجة للمجتمعات السودانية وعقلها، الذي هو بمثابة الثروة والمورد الأساسي لأي شعب.

لذلك يجب أن يخرج المثقفين الآن بفكرهم، إلى الشارع. فلم يعد هناك مكان لثقافة الغرف المغلقة، إذا أردنا فعلا القضاء على الدولة الموازية، وأساليبها في تقسيم المجتمعات السودانية وتفكيكها.



سلاسل الأجيال

(١–٩): قسَّم (غرَّامشي) المثقفين إلى مجموعتين، حسب الوظيفة الاجتماعية: "مثقف تقليدي" وهو الذي ينتمي لفئةِ الأدباء والعُلماء وغيرِّهم traditional intellectual و"مثقف عضوِّي" وهو المفكر والعنصر المنظَّم في طبقةٍ اجتماعية أساسية معينة organic intellectual وتركيز غرامشي هنا على "الوظيفة الاجتماعية" بمعنى دور المثقف في توجيه أفكار وتطلعات الطبقة التي ينتمي إليها.

أي القيام بممارسة منتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي والسياسي، والمشارَّكة في تغييّره، وفي هذه الحالة يصبح المثقفون "انتلجنسيا" intelligentsia ويتسع مصطلح المثقف ليشمل جميع الذين يصنعون الثقافة ويحملونها ويطبقونها. بل يعول "اليسار الجديد" على دور الشباب والطلاب كثيراً في هذا الخصوص.

مثلما يشمل المصطلح الخبراء والعقائديين النظرِّيين والفلاسفة أو المفكرين والفنانين والصحافيين، ورجال الإدارَّة والوظيفة.

وهنا ثمَّة تميِّيز يضيفه دكتور حيدر إبراهيم لـ "المثقف الخلاق" لتمييزه عن المثقف الذي يقتصر نشاطه، على نشر الأفكار وتطبيقها. إذ يرى دكتور حيدر أن الاثنان من النُّخبة المثقفة، ولكن الانتلجنسيا، هي التي تحصل على نصيب كبير، في مراكز القوَّة والامتيازات (٢٥).

مما تقدم نلاحظ أن مصطلح "مثقف" من أكثر المصطلحات التباساً، إذ من الخطأ أن نخلط بين "التراتبية والنخبوية" فمفهُوم المثقف ضبابي بما فيه الكفاية. وكثيراً ما يُخلط بينه وبين مصطلح "الطليعة" والتي هي مسألة مختلفة.

فـ[النُخبوية] هي إيمان بـ [سُلطة قِلَّة مُختارَّة]، أو مرجعيتها مما يشير عادةً –على المستوىٰ الثقافي– إلى أن القيّم هي حكراً علىٰ هذه الجماعة، سواءً كانت قد اصطفت نفسها بذاتها أو غير ذلك، مستمدَّةً سُلطتها أو مرجعيتها، من مكانة غير موقعها الثقافي (خلفيتها الاجتماعية أو الدينية مثلاً..) أو من نفوذها الثقافي وحده. ومثل هذه النُخبوية كما يشير (تيري ايغلتون) لا تتعارض مطلقا مع ضرب من الشعبوية)٢٦.(

ثمَّة ملاحظة مهمَّة نرغب في التأكيدِ عليها هنا، إذ نعني تحديداً بالمثقفِ –في هذه الورّقة– المثقفين المنظّمين في قوّى سياسية، والمثقفين الذين لم يسبق تنظيمهم، أو كان التنظيم مرحلة في حياتهم.

(٢–٩): إذا استلهمنا بعض المعاني المهمَّة التي تتضمنها "نظرّية المجايلة التاريخية" (٢٧) في تحقيب التاريخ على أساس الوحدات الصُغرىٰ من سلاسلِ الأجيال، فإن مصطلح generation هو الوحدة التاريخية الصغرىٰ، المقدَّر عمرها بثلاثين سنة. وعليه فان الفضاء الثقافي والمعرِّفي السوداني عاش ١٩ جيل أي ١٩ وحدة تاريخية صغرى.

إذا وضعنا في الاعتبار الجيل الحالي:) ٢٠١٥–٢٠٤٥) وصولاً – تنازلياً– إلى الجيل المؤسس لمملكة الفونج ١٥٠٥

بلغةٍ أخرىٰ نجد أن:

الأجيال الثلاثة الأولىٰ هي: (١٥٠٥–١٥٣٥)، (١٥٣٥–١٥٦٥)، (١٥٦٥–١٥٩٥).

والأجيال الثلاثة الثانية: (١٥٩٥–١٦٢٥)، (١٦٢٥–١٦٥٥)، (١٦٥٥–١٦٨٥).

والأجيال الثلاثة الثالثة: (١٦٨٥–١٧١٥)، (١٧١٥–١٧٤٥)، (١٧٤٥–١٧٧٥).

والأجيال الثلاثة الرابعة: (١٧٧٥–١٨٠٥)، (١٨٠٥–١٨٣٥)، (١٨٣٥–١٨٦٥).

والأجيال الثلاثة الخامسة:(١٨٦٥–١٨٩٥)، (١٨٩٥–١٩٢٥)، (١٩٢٥–١٩٥٥).

والأجيال الثلاثة السادسة: (١٩٥٥–١٩٨٥)، (١٩٨٥–٢٠١٥)، (٢٠١٥–٢٠٤٥).

حيث تُمثل كل ثلاث أجيال وحدة تاريخية كبرى في سلاسل الأجيال. مع ملاحظة أن نقطة البداية الفعلية، ليست تلك اللحظة التي تكونت وتشكلت فيها سلطنة سنار (١٥٠٥) فتاريخ السودان أبعد من ذلك بكثير، يمتد إلى العصور القديمَّة، التي تمخضت سيرورَّاتها عن كوش ومروي، إلخ –التي تمخضت بدورها عن سنار والفاشر، وممالك كردفان الكبرى، وجنوب السودان، إلخ– بطريقة أو أخرى.

فهذه الممالك –في تقديري الخاص– هي نتاج عملية ثقافية واجتماعية وحضارية متصلة. فاختيارنا إذن للحظة الفونج، تأسس على أنها دولة تشكلَّت نتاج تحالف (إثني وطائفي) قوامه (عرب القواسمة العبدلاب، والفونج ونبلاء علوة البائدة والمتصوفة "المثقفين") وحراك اجتماعي واسع نتج عن إنهيار علوَّة.

كل ذلك تمخض عن شكل مؤسس لسلطة سياسية ولمجتمعٍ منظم. جمعت فيه طوائف المتصوفة مختلف الأعرَّاق، ومثل الشيوخ (الفقرَّا الذين هم الفقهاء أو العلماء) "الطليعة المثقفة" التي تستمد من نفوذها على الشعب، تأثيرها على السُّلطة السياسية.

التي كانت تحسب لهذه "الطليعة المثقفة" ألف حساب، فتمنحَها الكثير من الإمتيازاتِ. التي لم تتمكّن بها –مع ذلك– من حرفهم عن دورِّهم القائد للمجتمع.

فقد تمكن هؤلاء المثقفين (الفقهاء) من حفظِ المسافة بينهم وبين السُّلطة السياسية، وانتزعوا اعتراف الحُكَّام بدورهم الفاعل في المجتمع، حتى أصبح يُطلق على القرن الثامن عشر (عصر الفقهاء (٢٨) من الجانب الآخر في سياق التاريخ الإسلامي العربي نجد أن الصلاحيات التشريعية للعلماء، أخذت تنحسر شيئاً فشيئاً، إلى أن تم حصرها ضمن دائرة (إصدار الفتاوى الشرعية) في الجوامع الكبرى و(مؤسسة القضاء الشرعي) بعيدًا عن المشاركة في (القضايا السياسية) المصيرية.

وهي المسائل التي أنيطت بمجالس (شورى) من نوع مختلف. مجالس خاصة بالسلاطين، كانت أقرب إلى المجالس العسكرية والحربية، والتي

كانت الحروب تقتضي تشكيلها وانعقادها، حيث كانت تضم بالأساس (القادة وأصحاب النفوذ) في الدولة، دون حضور لعلماء الدين.

ومن الأدلّة على تراجع (الدور التشريعي) للعلماء بروز الاختلاف الفقهي حول (إلزامية الشورى). فتم النزول بها إلى رتبة (الإعلام) وصولًا إلى جعلها –مع الإمام النووي– في القرن الهجري السابع، (مستحبّة وليست واجبة) من الأصل.

ليس من السهل التماس هذا التراجع في دور (العلماء التشريعي) من خلال (مؤسسة أو دستور مُلزم)، إلا في زمن متأخر من التاريخ الإسلامي، وذلك مع التحوّل الجوهري الذي طرأ في الدولة العثمانية، مع عهد الإصلاحات والتنظيمات –كما اشرنا فيما سبق عند حديثنا عن (المواطنة)– فمع الانتقال إلى الحكم الدستوري على عهد (المشروطية الأولى)، ووضع أول دستور في التاريخ العثماني عام ١٨٧٦، وُلدت التجربة (الديمقراطية التمثيلية)، وهي التي "قوضت دور العلماء في التشريع"، حيث نقلت الصلاحيات والسلطة التشريعية إلى (البرلمان) بمجلسيه: الأعيان، والمبعوثان.

هذا النزول بدور العلماء في العصر العثماني المتأخر، تم من نواحٍ عدة؛ فبالإضافة إلى ولادة الأجسام التشريعية الحديثة (البرلمان)، أدى التطور

والتحديث المؤسساتي للدولة، إلى زيادة التخصصية وتقليص سلطة مشيخة العلماء (٢٩) وبطبيعة الحال، أسهم سلب رجال الدين سلطتهم التشريعية بطريقة غير مباشرة، في قيام الجمعيات القومية، كالقحطانية والعربية الفتاة، خاصة بعد فرض (سياسة التتريك) بدء من ١٩٠٩ الأمر الذي استفز المشاعر القومية. وقد أصبحت هذه (الجمعيات القومية) بمثابة الرّحم الذي خرجت منه القوى السياسية القومية العربية، التي تطورّت بمرور الوقت، إلى أحزاب سياسية قومية وجماعات إسلام سياسي.

(٣–٩): بسقوطِ "دولة الفونج" وبسط الاحتلال التركي/ المصرّي لنفوذهِ على السُّودان، تغيرَّت العلاقة بين المثقف (الفقيه) والسُّلطة، فحكومة الاحتلال الجديدة (التركية/ المصرية) عملت على توظيف الدين لإعطاء مشروعية للاحتلال.

ولهذا السبب بالتحديد، اصطحبت جيوش الغزو والاحتلال معها، ثلاث علماء يمثلون المذاهب المختلفة، (باستثناء المذهب الحنبلي). وهكذا –كما يشير دكتور حيدر إبراهيم– ظهر لأول مرَّة (العالم–الموظف) الذي يتقاضىٰ أجراً من الدولة، بدلاً عن تطوعه في المجتمعِ كما في السابق.

بالتالي أصبح (العالم) جزء من جهاز الدولة الأيديولوجي (علماء السلطان) وأداة لتحقيق شرعية الاحتلال باسم الإسلام.

وللتأكيد على ذلك، تم قتل العلماء المناوئين للاحتلال في "حملات الدفتردار الانتقامية". ومع ذلك لم يكتسب العلماء (الرَّسميين) أي أرضية عامة بين الشعب. لكن انتهى مؤقتاً دور (العالم–الصَّوفي)، الذي يقف حاجزاً بين السلطة الاحتلالية الغاشمَّة، وبين الجماهير، التي لم تكن لديها القدرَّة الذاتية على حماية نفسها (٣٠)

(٤–٩): وعندما اندلعت "الثورَّة المهدية" أخذت الانتلجنسيا المعاصرَّة للاحتلال (والتي كانت قد تلقت تعليماً أزهرياً) تحاوِّل دحض المهدية، بإصدار الفتاوىٰ التلفيقية، أي قامت بوظيفتها العضوية، إذ كانت علىٰ استعداد تام، لتقديم سائر التسهيلاتِ الدِّينية للمحتل. ومع ذلك، نجحت الثورَّة المهدية.

فقد كان محمد أحمد المهدي، تجديداً لنموذج الفقيه، أو رجل الدين المناهض للظلم)٣١ (بتحديه علماء السُّلطة، الذين تراكضوا لكسب وُّد الاحتلال.

وهنا يستنتج دكتور حيدر أنه ليس بالضرورَّة أن المثقفين طليعة، حين يكون التناقض بين المصالح الشخصية، وبين الأفكار والمعرفة والمواقف الملتزمة، إذ من الممكن أن ترجح المكاسب الذاتية (٣٢).

(٥-٩): عملت المهدية على توجيه مصادرها، وتقليل احتمالات الاختلاف والتنوّع الفكري والثقافي، ما أنتج وجود نوع من الفراغ الثقافي والفكري، استطاع الاحتلال الثنائي الانجليزي/ المصري فيما بعد استغلاله، بزرع انتلجنسيا ذات توجه مختلف ومصالح جديدة. يمكن رؤيتها ورؤية ممارساتها، في مقارنات "دراسات ما بعد الكولونيالية" بوضوح. إذ تحوَّلت الحكومات التي يفترض أنها (حكومات وطنية) بعد خروج المستعمر إلى مستعمر جديد.

وإذا أعدنا قراءة الفترة من منتصف القرن التاسع عشر حتى الآن، أي الفترّة من ١٨٦٣ التي تم فيها استهلال التعليم المدني (الابتدائي) وتعليم الإرساليات. إلى أن تم تكوّين التنظيمات كالاتحاد السوداني واللواء الأبيض في الجيل ١٤: (١٨٩٥-١٩٢٥). نلاحظ أنه منذّها بدأت تتبلور المرحلة "الليبرالية الوطنية" التي رافقتها تأثيرات الأفكار الوحدوية (وحدة وادي النيل) واليسارية والقومية العربية حتى ١٩٨٥

وصولاً إلى مرحلة "المركزيات الاثنية" الرّاهنة (جبال النوبة، جنوب السودان، جنوب النيل الأزرق، شرق السودان، دارفور).

نلاحظ أيضاً على المرحلة السابقة.. أي الجيل ١٣: (١٨٦٥–١٨٩٥) أي جيل "الاستنارَّة" –إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير– الذي شهد جملة من التحوّلات التاريخية الصعبة، فقد كانت الأصداء المتلاشية للسقوط المدوي والمروعِ لمملكة سنار، لا تزال ترّنِ في مسامع هذا الجيل، الذي اضطهد الاحتلال التركي/ المصري طليعته المثقفة، وقام بحملاتِ تصفية واسعة النطاق في أوساطها.

ثم جاءت المهدية لتحاصر من تبقى من الطليعة المثقفة باعتبارها لنفسها "البحر الكبير الذي يغمر موارد الماء الصغيرة!"

(٥–٩): وببسطِ الاحتلال الانجليزي/ المصرّي لهيمنتهِ على أنقاض الدولة المهدية، أدرك الفقهاء والشعب، أن التغيير الذي حلموا به، إنما هو برق خُلَّب، حال سماء الغُزَّاة في كل زمانٍ ومكان، لا تُمطر سوىٰ الاستبداد.

وباستئنافِ التعليم الابتدائي، وافتتاح كلُية غُردون التذكارية (جامعة الخرطوم فيما بعد) بدأ الجيل ١٤ –الذي أشرنا إليه فيما سبق– عهد

التنظيمات، إذ حدّث تغيّير جوهري مهم في هذه الحقبة، لم تعد (الطليعة المثقفة)، هي تلك الطليعة التي أنتجتها الثقافة التقليدية (الفقهاء الأزهريين، أو الذين درسوا في خلاوىٰ القرآن).

ثمَّة "طليعة مثقفة جديدة" هي التي تتلقى تعليماً مدنياً سرعان ما ستتشكل وتستثمر معارفها الجديدة. ولذلك جاءت المقاومة للمحتل عبر "الجمعيات الأدبية والوطنية والشعر والغناء"، فبرّزت في هذا السياق "حركة اللواء الأبيض" (١٩٢٤) تعبيراً عن أشواق الجماهير للحرّية.

مثلّت حركة ١٩٢٤ علامة فارقة، إذ حوَّلت مفهوم المقاومة للظلم، من إطارها ومفهومها التقليدي "الاصلاحي الديني" بزعامة رجال الدين منذ الجيل المؤسس (١٥٠٥) إلى حركة مقاومة سياسية، يقودها خريجي (التعليم المدني والعسكري) (علي عبد اللطيف، عبد الفضيل الماظ ورفاقهم في جمعية اللواء الأبيض والاتحاد السوداني).

هذا التحوُّل العميق، سيُلقي بظلالهِ على تاريخِ السُّودان بعد الاستقلال (التحالف المستمر بين العسكر والمثقفين المدنيين، الجنرال عبود وحزب الأمة ١٩٥٨– الجنرال نميري والحزب الشيوعي والقوميين العرب – ١٩٦٩، الجنرال عمر البشير والترابي عراب الحركة الإسلاموية

١٩٨٩). والآن بعد الثورة تحالف "الحرية والتغيير–الأحزاب السياسية" وجنرالات اللجنة الأمنية للنظام البائد منذ أبريل ٢٠١٩ والذي لا ندري إلى أي منعطف سيفضي!

هذا التحوُّل الذي أحدثته ثورّة ١٩٢٤ في الدمج بين مفهومين مختلفين (المثقف المدني) و(العسكري الأسود، بلغة غالي شكري) خلق لاحقاً – في تقديري الخاص– نوعاً من العلاقة الملتبسة بين "القوى السياسية المدنية والجيش". في الفتراتِ التي تلت الاستقلال.

(٧–٩): هذا التحوُّل العميق لمفهوم المثقف في السودان، والذي أحدثته (ثورة ١٩٢٤ كنتاج لتحالف عسكري/ مدني) هو ما فتح – أيضاً– الرؤى والأبواب لنشوء "مؤتمر الخريجين فيما بعد في ١٩٣٨".

لذلك أتصوَّر أن عصر التنظيمات ممتد في الجيل التالي أي الجيل ١٥: (١٩٢٥–١٩٥٥)، فقد بدأت مجهودات رائد التعليم الأهلي بابكر بدري، التي استهلها في ١٩١٠ في الإثمار، كما أن المدارس انتشرت. وتلقىٰ البعض تعليماً مدنياً في كلية غُردون التذكارِّية ومصر وأوروبا، وهكذا برز دور المثقف الليبرالي إلى السطح بقوَّةٍ، متمخضاً عن نُضج الجمعيات الأدبية والاجتماعية.

كانت هذه المرحلة، التي بدأت ملامحها تتضح في العشرينيات من القرن الماضي، مرحلة قوية لجيل ما بين الحربين العالميين، ستظل تلقي بظلالها حتى الستينيات التي تمخضت عن (جبهة الهيئات) –كمعادل موضوعي لتجمع المهنيين– التي كانت في أحد أوجهها محاولة لفك الالتباس في مفهوم (المثقف) (العسكري).

فعاليات جيل ما بين الحربين العالميين التعليمية، والتوعوية والفنية والثقافية والأدبية، عبرّت عن نفسها في الشعر والغناء، لتصل ذروتها في ثورَّة (١٩٦٤).

كما عبرت عن نفسها منبرياً من خلال "مجلة الفجر وحضارّة السُّودان".. إذن منذ ١٩٢٤ طبعت الحركة السياسية والثقافية أهداف استقلالية من كل تبعات وذيول الاحتلال (٣٣)

تم التعبير عن هذه الأهداف بأشكال مختلفة من خلال التجمعات الطلابية، وتضامنيات "الجبهة الوطنية المعادية للاستعمار" ومنتديات وجمعيات وأحزاب المثقفين، وتأسيس أولى الخلايا الشيوعية في ١٩٤٦.

وهكذا من جدل التلاحم برّزت رؤىٰ جديدة في تأويل "النَّص الديني" (محمود محمد طه) مختلفة عن التأويل التقليدي، فمع محمود محمد طه

كانت الحرية هي القاعدة التي ينهض فيها الإسلام، وكان العقل –لا الوجدان فحسب– مصدراً للحصول على المعرفة. لا يقل أهمية عن البيان.

هذا الزَّخم في الرؤىٰ والأفكار والنشاط، وصل إلى مداه، معلناً طرد المستعمِر من داخل البرلمان في ١يناير ١٩٥٦.

(٨–٩): وهكذا تبدأ مرحلة جديدة من تاريخ علاقة المثقف بالسلطة، مع الجيل ١٦: (١٩٥٥–١٩٨٥) فقد برز دور المثقف إلى السطح بقوَّة أكبر، في كل مناشط الحيَّاة، ووصل ذروته في انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤ الشعبية الهادرَّة. التي أطاحت بحكم الفريق عبود –والذي كانت قد تمت مباركته من حزب الأمة الطائفي– لكن يُلاحظ على هذه الفترّة أيضاً أن دور المثقف، مثلما برز بقوّة من خلال نشاط الطلاب والأحزاب السياسية وجبهة الهيئات/ المهنيين و(التكنوقراط) انحسر فيما بعد كذلك بقوّة، ولكأن التاريخ يعيد نفسه الآن، فاتحاد المهنيين الذي قاد ثورة ١٨ ديسمبر ٢٠١٨ المجيدة، بأيلولته لقوى الحرية والتغيير، سرعان ما تلاشى كحُلُم، ولم يتبق منه سوى أصداء متلاشية، في أروقة النظام الانتقالي العسكري المدني، الذي يهيمن عليه جنرالات اللجنة

الأمنية للدولة العميقة! لكأن مصير "جبهة الهيئات-١٩٦٤" يتكرَّر بعد أربعة وخمسين سنة، في مصير "تجمع المهنيين-٢٠١٨"

وهنا ثمة ملاحظة مهمة على الجيل ١٦: (١٩٥٥-١٩٨٥)، فهو جيل التشبث بالسلطة، والذي حتى الآن لا يريد أن يتنحى رغم فشله وإفشاله للدولة السودانية، ورغم وجود جيلين بعده (١٧ و ١٨)؟! مؤهلين للحلول محله! فهذا الجيل (١٦) كان يجب في تقديري أن يتنحى منذ انتفاضة أبريل ١٩٨٥. ويقنع بدور استشاري، لكنه لم يفعل!

وعود إلى ذي بدء، سرعان ما انسحب معظم جيل ما بين الحربين العظميين إلى الوراء، مفسحاً الطريق لصعود جيل جديد، يحتوي على ألوان الطيف السياسي المختلفة. فهذه المرحلة تجاذبتها أشواق اليمين الطائفي وتطلعات اليسار (الشيوعي والقومي العربي) والقوى الإسلاموطائفية، التي كانت قد أكملت تشكُلَّها في "حظائر الطائفية" فغادرَّت هذه الحظائر، معلنةً بَدءِ المذابحِ السياسية والعسكرية، والمذابح وسط المثقفين بصورَّة عامة (إتهام الطالب شوقي بمعهد المعلمين بالرِدَّة ١٩٦٦- وطرد نواب الحزب الشيوعي من البرلمان، وحله بقرار إسلاموطائفي رُغم أنف الدستور والقانون على خلفية هذا الاتهام.

وإعدام عبد الخالق محجوب سكرتير عام الحزب الشيوعي، وأعضاء في حزبه في ١٩٧١، ولاحقاً إعدام المفكر محمود محمد طه 1985 تطبيقاً جزافياً لحد الرِدَّة، ومحاكمة بشير حماد ورفاقه البعثيين الثلاثة بذات التهمَّة في العام (١٩٨٤) وإعدام ٢٨ ضابطاً إثر الانقلاب البعثي في رمضان (١٩٩٠) ومجازر دارفور (٢٠٠٢–٢٠٠٦)، ومجازر انتفاضتي (٢٠١٢ و٢٠١٣). ومجزرة القيادة العامة (٢٠١٩).

لقد شهدت الفترة ٦٥–٢٠١٥ اتهامات وأحكام بالرِدَّة على "قفا من يشيل" ومذابح وإبادات جماعية، شملَّت حتى الطلاب (العيلفون) والمواطنين الفقراء (الخدير، مرزوق، القماير)، وعلى جبهات الحرب الأهلية، حدث ما هو أبشع في (الجنوب، جبال النوبة، جنوب النيل الأزرق ودارفور).

هذه الاتجاهات في التفكير ثمّرة مجهودات الجيل ١٦ في تعريب وأسلمة السودان، وثمرة عقود من استمرار واستمراء الأحزاب (الجيل ١٦)، في تشجيع العسكريين على الانقلاب على العهود الديموقرّاطية –على علاتّها– قصيرّة الأمد، وتقويض الروح المدنية التي لم يشتد ساعدها.

لقد تم اشترّاع أكثر الآليات جذرِّية في الفترّة من الستينيات حتى الثمانينيات من القرن الماضي، لتصفية المثقفين، سواءً كان بالدعاية

المضادَّة أو الإعدامات العسكرية، وإعدامات ما أطلق عليه السفاح جعفر نميري محاكم "العدالة الناجزة ."

وهكذا بدأ دور المثقف في التراجع. خاصةً أن السبعينيات، مثلَّت بدايات الاغتراب والهجرَّة المنتظمة من داخل السودان إلى خارجه. ليأتي عقد الثمانينيات، وتجد الحركة الإسلاموطائفية المسرّح معداً لها دون مقاومة فاعلة، إذ عملت منذ المصالحة الوطنية في ١٩٧٧ على احتواء نظام نميري، وتصفية المثقفين، وإضفاء مشروعية لهذه التصفية، التي تم استخدام نميري أداةً لتنفيذها.

هكذا أخلت الحركة الإسلاموطائفية المشهد من المثقفين الفاعلين في الحركة السياسية، وأضعفت المثقفين المحتملين المتبقين، ممن بقدرتهم مقاومة خطابها التلفيقي، فعم الفساد الإسلاموطائفي. وتم دمج التنظيم الإسلاموطائفي الحزبي في جهاز الدولة ومؤسسات الاقتصاد.

إذن أشرت أواخر الستينيات على بدايات الغياب الفاجع للمثقف العضوي. ما جعل المرحلة التي تلتها أي منذ ١٩٨٥ تعج بمتناقضات وتعقيدات، عجز المثقف المنهك نتيجة القمع والتشريد، والحيّاة السرّية تحت الأرض من التصدي لها.

فهناك ضغوط كبيرّة تعرض ويتعرض لها المثقف في السودان، فالأجهزة الأمنية تلاحقه كونه أداة تحريك للجماهير، وقادّة الأحزَّاب المعارضة، يسعون جاهدين لإقصائه وتهميش دورِّه، ففي لا شعورهم أن المثقف يُشكِّل تهديداً محتملاً لمراكزهم الحزبية –كثيرون هم السياسيين الذين لا يجيدون السياسة كفن وتخصص قائم بذاته، باعتباره أحد أنماط الثقافة، ومعظم السياسيين السودانيين انخرطوا في العمل السياسي، بدوافع ذاتية أو قبلية أو طبقية أو بيوتاتية، دون أن تكون لهم دراية كافية، أو فهم عميق لماهية الفكر، الذي يؤطر فعلهم السياسي في المجتمع، على عكس المثقفين– بسعي المثقف للكشف عن جهلهم أو تعرِّية فسادهم وأخطاؤهم. وهم كما وصفهم المفكر محمود محمد طه "أقزام يقودون شعباً عملاقاً"..

وما هو جدير بالملاحظة هنا، أن الغالبية العُظمىٰ من "الساسة السودانيين"، ليس لديهم أي خبرات عملية، فقد "امتهنوا السياسة" وتفرغوا لها منذ كانوا طلاباً، وهو أمر جدير بالاهتمام: كيف يثق شعب في شخص لم يسبق له القيام بأي عمل، يعول منه نفسه؟!

وظيفته الأولى والأخيرة أن يكون وزيراً أو والياً؟! كيف يمكنك الوثوق بـ"عاطل" مدى الحيَّاة، لا يُقدر (قيمَّة العمل)، بالتالي الإنتاج والتعمير، وإدارة حيّاة وشؤون الشعب؟!

كذلك ظلَّت تيارات الإسلاموطائفيين العطابي، المتعيشين من أموال التنظيم العالمي للإخوان المسلمين—قطر، واستثمارات بنك فيصل الإسلامي، وأموال شيوخ النفط الوهابيين السعوديين، تترصد المثقف فتدبج الفتاوىٰ بحقه (محمود محمد طه) إما تهديداً أو تغريباً عن المجتمع، بحيث أنه أصبح من الصعب على هذا المثقف، المحاصر من كل الاتجاهات، أن يتمكن من إشعال ثورَّة حقيقية.

(٩–٩): هل لنا أن نتساءل بعد: كيف آلت الأمور إلى هذا الدرّك؟!.. لقد مثَّل نظام نميري ٢٥ مايو ١٩٦٩ أخطر العلامات الفارقة في تاريخ السودان الحديث، وفي أوضاع ومتناقضات وخطابات وحروب ومؤثرات، يعاني منها السودان والمثقف السوداني حتى الآن، فنتيجة للقمع المايوي تم إضعاف المثقفين لأقصى حد، وعلى الرُّغم من واقع الاغتراب والهجرَّة خارج السودان، والتشريد داخله، تبلورَّت النُخب المثقفة —سواءً من تبقىٰ في الداخل، أو الذين فضلوا النفي الاختياري أو الإجباري— أكثر بكثير مما كانت عليه في الأجيال السابقة.

بحيث استقطبت جماعات مثقفة، ومتخصصة لتؤثِر في العقل المركزي للسودان، سواء كان من خلال منتجاتها الفكرية، التي تمكنت من تأسيس مساحات نشطة وفعالة كمسار للتغيير، أو بدورها في قيادة أو توجيه أو إلهام قوى سياسية مطلبية (الهامش).

وهكذا برزت أدوار فعالة بحكم عدد من آليات التطور والانفتاح على الثقافات الغربية، وحركات ومنظمات الحقوق المدنية.

لكن رافق ذلك زيادة نفوذ الإسلاموطائفيين، دون حاجة للاستتار خلف العسكر كما في عهد نميري، بل تم تسخير المؤسسة العسكرية، لحماية ظلاميتها العلنية دون حرج!



حول التنوع ووحدة قوى السودان الجديد

(١–٥): إذن مثل كل العالم النّامي، نشأت الانتلجنسيا في السودان، نتيجة سببين متداخلين، أحدهما له (طابع فوقي) يرتبط بحركة (التحرر الوطني) ضد الاستعمار، والسعي نحو بناء (الدولة الوطنية). والآخر نتيجة عملية بناء و(توطين جهاز الدولة) (٣٤) ومثلما تأثرت الانتلجنسيا في السودان المعاصر، بالإنتلجنسيَا التقليدية (علماء الدين)، إلا أنها تأثرّت أيضاً بالمعارف والعلوم الحديثة، والأفكار الجديدة.

يُشير دكتور حيدر إبراهيم إلى أن أحد الباحثين يرى ثمَّة توّهم، بأن المثقف (خارج السُلطة)، ولكنه (بداخلها). بمعنى وجود معارضة داخل السُلطة لا خارجها، حين يبحث المثقف المسيس، عن بديل داخل النسق السياسي القائم.

وهناك حالات المثقف (داخل السلطة) و(خارجها) في آن واحد، وذلك لأنه ينتمي الى مؤسسة تديرها السلطة الحاكمة، ولكن على مستوى "المبادرّة الفكرية" هو خارج هذه السلطة، وهذا لا يعني عدم وجود قِلّة

تحاول أن تكون خارج السلطة، أو خارج كتلتها التاريخية (المؤسسة العسكرية، الأمة الطائفي، الاتحادي الطائفي، الحركة الإسلاموية والسلفويين بصورة عامة) متناقضين فكرياً معها، وينشطون سياسياً بهدف تغيِّيرها، وقد يكون هؤلاء عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها، لأن تحديد (داخل/ خارج السُلطة)، يتم حسب الموقف الفكري والسياسي، أي بحالة الوّعي وليس بحالة الوجود (٣٥) وهذا بطبيعة الحال يفسر الانقسامات، داخل الحزب الحاكم، التي أدت للمفاصلة (١٩٩٩) والانقسامات التي تلت انقسام المفاصلة.

ومن هنا ينطلق دكتور حيدر، لدحض فكرّة (التجسير) بين المثقف والسلطة، مُشيراً إلى أن محاولات البعض، تعميم فكرّة التجسير، بالقول إنها موجودة فعلاً في المجتمعات الغربية، وهي التي تجنب تلك المجتمعات التوترّات، فذلك لأن المثقف هناك ليس بعيداً عن السياسة ومراكز اتخاذ القرّار، ودوره مؤثر من خلال توعية الرأي العام، أو تقديم النصح والمشورّة للنخبة الحاكمة، في الاقتصاد والإستراتيجيَا والعلوم والفنون.

كما يقوم بمهام عديدَّة ذات صلة بالعمل السياسي، مثل العلاقات العامة، كما تظهر في الحملات الانتخابية، وقياس الرأي العام والاتجاهات، ويمثل المتخصصون المثقفين مجموعات، أو ما يسمى

think – tank تساعد في وضع القرّار، وإيجاد المبرّرات والتوضيحات، وتقديم الحلول العملية أي الاستشارّة السياسية المتكاملة.

ومثل هذه العلاقة ممكنة في مجتمعات ديمقراطية، وتعددية ليبرالية تكفل حق الاختلاف (٣٦) لكن في مجتمعات استبدادية، مثل حالة السودان، الذي يُقسم رئيسه المخلوع (بالطلاق) في شؤون الحكم والسياسة، كأنه يفاوض على سعر (بعير) في (سوق الناقة) بأم درمان، فذلك غير ممكن؟!

من الصعب أن يتنازل أمثال هذا النموذج المستبد عن سلطته المطلقة طواعية للمثقفين، إذا لم يشكلوا قوَّة ضغط مؤثرّة ومنظمة. لذلك يتم نسف فكرّة التجسير هنا من أساسها)٣٧(فالأمر لا يحتاج إلى جسور أو توفيق لوجهات النظر، بل تغيير جذرّي، بتقويض النظام الإسلاموطائفي الفاسد العميق من جذوره، وبناء نظام مدني ديمقراطي على أنقاضه، وهو ما حدث جزئياً على الأقل بإسقاط النظام الإسلاموطائفي.

(٥-٢): **لقد وصلت أزمة "المثقف والسلطة" إلى ذروتها خلال العصر الذهبي للاسلاموطائفيين: (٦٩-٢٠١٩)، فقد هُزم المثقف هزيمة ساحقة، وماحقَة لدورِه الطليعي، فالدينامية الاجتماعية التي رّافقت الفترّة من العشرينيات حتى السبعينيات، انتقلت إلى فئةِ المثقفين البيروقراطيين، وبالتالي ضمر مركز الأحزاب والتنظيمات السياسية، وانتقل إلى جهاز الدولة، فقد صعدت البيروقراطية والعقائدية العسكرية والمدينية عدّة مرّات من خلال الانقلابات في (١٧ نوفمبر ١٩٥٨، ٢٥ مايو ١٩٦٩، و٣٠ يونيو ١٩٨٩، و٢٥ أكتوبر ٢٠٢١)، على حُطام النُخبة المثقفة، وكان ثمن هذا الصعود هيمنة العسكرتاريا أو العقائدية، أو هيمنتهما معاً، كما في حالة نظام (٣٠ يونيو ١٩٨٩)، بالتالي التهميش الدائم والعَزل المنظم، بل التشريد المتواصل للمثقف، ومنعه لعب أي دور مستقل في الحياة السياسية والاجتماعية، وهو ما يفسر أيضاً -إلى جانب عوامل أخرى أشرنا إليها فيما مضى- اغتراب وهجرة مئات أو آلاف العلماء والمهندسين والمفكرين والأدباء والفنانين إلى الخليج واليمن وأميركا وأوروبا وكندا واستراليا.**

(٥-٣): **ما هي الأسباب التي دفعت بالعبدلابِ والعنَج لبناءِ دولة واحدة مركزها سنار، وما هي الأسباب التي دفعت بالفور والعرب لبناء**

دولة واحدة مركزها الفاشر، وما هي الأسباب التي حرّكت الفاشر وسنار لبناء مركز جديد في أم درمان، كحاضرّة للسودّان الكبير الموحد؟!

في ظني يمكن قراءة ذلك بطريقة مختلفة، عما هو سائد –بعيداً عن مفهوم (الفرن) أو الدمج القسري أو (إعادة الإنتاج) وما يرافق هذا المفهوم من أحاسيس بالقسر والاضطهاد التاريخي والتدني، أو التقدير المبالغ فيه للذّات في الهامش– نعم يمكن قراءته بطريق مختلفة إذاً أعدنا قراءة الوَّعي السوداني، للكشف عن التصوُّر الوحدوي في سنار والفاشر وأُم درمان، وهو ما سنتناوله لاحقاً، على ضوء نظرية الاستمراريّة الثقافية .

بإعادة قراءة التجربة السنارية، والتحالفات التي نهضت عليها. وإعادة قراءة سلطنة الفور –بل وحتى مملكة تقلي في كردفان، التي شملت (مهمشي جبال النوبة)– نلاحظ أن كل هذه الممالك أو السلطنات، نهضت في تحالفات شبيهة بتحالف سنار بطريقة أو أخرى.

وإن أهم ما يمكننا الخروج به منها، هو الحرَّاك الاجتماعي الضخم، الذي أحدثته، فالمهدية –مثلاً– تمكنَّت من تحريك الشعوب السودانية، بمختلفِ إثنياتها من أنحاءِ السودان المختلفة، إلى مركزها في وسط السودان. فأُم درمان.

فمن شأن مثل هذه المراجعة، أن تُثمر جدلاً واعياً حول تقويم التاريخ والتراث السوداني –الذي لا يخلو من إيجابيات عديدة– وتوظيف هذه الإيجابيات في فهم الهُوِّية الوطنية بصورة إيجابية، بالتالي الإفادة من ذلك لتصحيح وتقويم الحاضر، بدرجة أو أخرى.. لاستشراف المستقبل المثمر للسودان.

فالتراثِ عموماً يصبح تاريخاً يُدرَس ويُدرَّس دونما حاجة للتشبث به، لا لشيء إلا لأن العصر تجاوزه، وإلا سيصبح التشبث بالتراث خاصةً ما هو غير مفيد، واجترازه عائقاً أمام الوحدة والتقدم، وهذا يعني ضرورَّة إعادة بناء الثقافة الوطنية التقليدية، وتحويلها إلى ثقافة وطنية ثورية معاصرَّة.

فإذا كانت الطائفة هي مرحلة متقدمة على القبيلة، والحزب السياسي مرحلة متقدمة على كليهما، فإننا بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تغييِّر الواقع الاجتماعي، للمضي أبعد من ذلك، بأن تكون لنا أحزَّاب حقيقية (برامجية) لا تعتمد على الولاء القبلي أو الطائفي أو الانتماء الديني في نفوذها، وأن تكون لدينا تحالفات كبيرة (شبكة مؤسسات مجتمع مدني –جبهة ثقافية– وحدة قوى السودان الجديد أو كتلة قوى السودان الجديد) وهذا لا يعني أن نكتفي بتغيير الواقع

الاجتماعي فقط، بل أن نعمل أيضا على تغيير المفاهيم المتصلة (بالثقافة الوطنية)، وأبنيتها ومناهجها وتصورَّاتها للعالم وقيمتها، وإلا فان التبريرات الدعائية الطائفية والإسلاموية والاثنية ستفضي بهذه الثقافة للحفاظ على تقليديتها –سواء كان ذلك في المركز أو الهامش– التي سرعان ما ستستعمل للانقضاض على الكتلة التاريخية)٣٨(التي بإمكانها أن تشيد السودان الجديد فعلاً.

فالمكونات التقليدية التي مثلت البرامج التلفزيونية للنظام البائد ك "روح وريحان"، "المنتدى الفقهي"، "وجه النهار"، "العلم والإيمان"؛ الخ.. على سبيل المثال، سواءً المحلي منها أو المستورد من العالم العربي– الإسلامي، يتم توظيفها كمعاوِّل هدّم لمشروع التنوير باسم الإسلام، وهو ما يفتح الباب واسعاً لبرامج المنوعات، لتستضيف برامج مضادّة للتغيير الاجتماعي عبر أخطر جهاز (تلفزيون السودان) –الذي يُفترض أنه جهاز قومي وهو ليس كذلك قطعاً– فعلى سبيل المثال استضافة أحد المكوك الأمدرمانيين وحاشيته من القبيلة المعنية، في منوعات المساء للتفاخر بأنهم –أي قبيلته– هم (أصحاب البلد) وأنهم تكرموا وتفضلوا على السودان بقطعة الأرض –التي في الواقع هي جزء مما كان مليون ميل مربع مملوكة لحكومة السودان، وفقاً لقانون الأراضي الموروث عن الإنجليز، ومنذ كانت مؤسسة المساحة ضمن مسؤوليات الجيش– التي

شيد عليها مطار الخرطوم الجديد، والذي كان من المفترض أن يطلق عليه اسم هذه القبيلة أو اسم زعيمها؟ إلى آخره من أمور مثيرّة للعصبيات، تسهم في تشكيل الوَّعي الجمعي بالاتجاهات الخاطئة.

يجب ألا يُفهم من حديثي هذا أنني ضد هذه القبيلة أو تلك، فهذا ليس صحيحاً فاستضافة (مَك القبيلة الفلانية) أو (سلطان القبيلة العلانية) ليقول مثل هذه الأمور لا تبعث في نفس المشاهد أي نوع من المتعة، التي تبعثها برامج المنوعات، ولا أظنها على الصعيد الآخر، تهم السودان الكبير في شيء، خاصة أنه وطن ملغوم إثنياً.

ما أعنيه حقاً هو أن تتم مثل هذه الاستضافات بطريقة مدروسة تستعرض التراث نقدياً، بحيث تُسهم في تكرِّيس الانتماء الوطني، وليس القبلي. وبحيث تضيف إلى رصيد وحدة السودان، ومتعة برامج المنوعات، لا أن تخصم من هذا الرصيد الفقير.

وما أعنيه أيضاً أن تراعي هذه البرامج عدّم إثارّة النعرّات العرقية، فهز السيف (على طريقة يا بلد نحنا وحدنا رجالك) تجعل القائمين على أمر جهاز التلفزيون أكثر جهلاً مما هم عليه فعلاً، في وعيهم بحقيقة وطبيعة دورهم (القومي) الفعلي، كما تكشف عن عدم وّعي قادة هذا الجهاز، بالشعار الذي رفعه (التنوع في إطار الوحدة) هذا التنوع الذي لم يفهم

منه الإسلاموطائفيين العنيفين الذين كانوا قائمين على أمر التلفزيون سوى (الكمبلا) و(الكسوك) و(الفرنقبية)، إلخ كرقصات لا غرض لها سوى المتعة!

فقد كان بنظرهم أنهم عندما يعرضون ترّاث الهامش في الرقص والغناء، إنما يحققون الشعار المرفوع –فكل ما يفهمونه عن تنوع الهامش، يتلخص في الرّقصات والغناء فقط– وهو دون شك تفريغ للشعار المرفوع من معانيه العميقة، فقد اعتادت نخبة النظام البائد، تفريغ الشعارّات من مضامينها النبيلة، وقد أفرغت شعار الفدرالية والحكم الإقليمي من محتواه من قبل. قضية التنوع أكبر من هز السيوف أو العجيزات والأثداء.

أنّها باختصار تتلخص في كيف يسهم الهامش مع المركز في صياغة المعنى الاجتماعي العام لكل السودان، لا في الرَّقص والغناء فحسب.

ما يطرح الحاجة لتلفزيون جديد في برامجه الحيَّة، يطرح –على نحو خاص– ما هو جوهري في قضايا التنوع الثقافي والتباين العقدي والاثني، ونقاط الالتقاء أو المشترك بيننا جميعاً، وإمكانية تطويره، وهو أمر يقتضي مذيعين حقيقيين، على درجة معقولة من الثقافة والوَّعي القومي. وهذا لن يتحقق إلا بسياسات جديدة للإعلام عموماً.. سياسات

هدفها تعميق نقاط الالتقاء، بين السودانيين في أطراف الجغرافيا المختلفة.

سياسات تفهم معنى أن يكون لك (شركاء أصيلين) في الوطن من حقهم أن يروا أنفسهم (ذاتاً) فاعلة لا (موضوعاً) للسياسات الاعلامية المؤدلجة، التي تموضعهم في موقع الآخر المختلف، الذي ظل يجابه (الذات) المركزية منذ ١٩٥٦، لينتهي به الأمر إلى الانفصال!

ما نرمي إليه أنه يجب أن نعمل على معالجة الثقافة التقليدية في كافة مستوياتها، بتفريغها من هذه العتمَّة التي تعتمل داخلها، واحتواء مراكز الخطورَّة فيها على مشاريع الوحدة الوطنية والتحديث، فدون ذلك لن يكون لدينا (مجتمع مدني حقيقي) ولا مؤسسات مجتمع مدني حقيقية ولا أجهزة قومية حقيقية، في المحصلة النهائية لا (وطن حقيقي) أو (دولة مواطنة حقيقية) بين دول العالم الواسع.

(٤–٥): ما تقدم لن يتم إلا بضغط من الكتلة التاريخية، والتي نعني بها هنا: "قوى السودان الجديد الموحدة"، التي تشمل المثقفين الديموقرّاطيين، والتي لا يجب أن تكون هنا هي ذاتها، مجرد مرحلة لتغيِّير موازنات السياسة، وسياسات الدولة.

إذ يجب أن تُبنى وتُشيد، على أساس أنها تنظيم ينهض في العقلانية والديموقرّاطية، وتعدد المنابر داخله، والممارّسة التحرريّة الوطنية، والتنموية والوحدوية.

والكتلة التاريخية هنا، ليست مجرد مفهوم، فهي تحالف قابل للتطبيق، وجدير بأن نفكر فيه كفكرة مركزية، لمجابهة تحديات (المرحلة الانتقالية وما يليها.

فهي ممكن أمثل، يتوافق مع معطيات تاريخنا، الذي لطالما نهضت دوله في التحالفات، بالتالي يمكننا تحقيقه فالتاريخ لا تغيره ذكريات (نحاس) رقعة جغرافية صغيرة –فالنيل الأوسط بأكمله كان موطناً تاريخياً للنيليون الجنوبيون في التاريخ البعيد– لا يخلو من ذاكرة الفروسية والملاحم والطقوس لدى (النيلين) –وعلى الطرف الآخر كانت الميرم (تاجا) أخت علي دينار تقود الجيوش وتقاتل كالفرسان الأشداء.. وكان.. ثم ماذا بعد كل هذا؟!.. ما الذي يعنيه كل ذلك للحاضر؟

التاريخ تغيرّه الحسابات الواقعية للحاضر، وميزان القوى في هذا الحاضر.. ولأن الإعلام القومي –مجازاً– لا يزال مثلما كان دائماً إعلام دولة عميقة، تمد جذورها في مصادر الإلهام الإسلاموطائفي منذ ١٩٥٦، لن يتم تصحيح مساراته لاستيعاب الشركاء الآخرين في الوطن

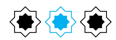
إلا بتقويض السياسات، التي نهض عليها تاريخياً، بموجب الخلفية الايديولوجية للحيشان التلاتة.

(٥–٥): صحيح نحن لسنا متشابهون كتؤام، لكن ذلك لن ينفي أننا أخوة، وهو ما يجب أن نركز عليه كمثقفين وديموقراطيين، وأستثني هنا مثقفي الدولة العميقة، وانتهازييها، الذين يبكي الواحد منهم أمام أجهزة الإعلام، عندما يُخلع من وظيفته!

إذ أعني أولئك الذين يؤمنون بمشروع "السودان الجديد"، فما لم تتوفر إرادة موحدة، تعمل على بلورّة نظرية تعتمد عليها "قوى السودان الجديد" (الموحدة) بهدف مقاربة هذا المفهوم (السودان الجديد) كبرنامج للعمل الوطني الواسع، وعدم الاكتفاء بتجارب الصواب والخطأ، التي يمكن أن تقع فيها هذه القوى، لو بقيت منفردة بكتلتها التاريخية "قوى السودان الجديد في الهامش" بعيداً عن التحالف مع المثقفين والديمقراطيين، والنسيج الواسع لقوى السودان الجديد في الرّيف والحضر.

ما لم ينجز ذلك، ستستمر حلقة المركز والهامش، وبصورة أسوأ مما كانت عليه فيما مضى.. أن مسألة الإرادة الواحدة لن يحققها إلا هذا التحالف (الكتلة التاريخية) فدون هذا التنظيم، لن يتمكن المثقفين ولا

قوى السودان الجديد، من حماية مكتسبات كفاح ونضال عقود طويلة من الزمان.



هوامش

(١) أنظر: أحمد ضحية، سلسلة مقالات (١ – ٦): سؤال الهوية في فكر النهضة السودانية. صحيفة الصحافي الدولي ٢٠٠٢.

(٢). صاحب الربيعي، الصراع بين السياسي والمثقف: قيم أم مصالح، مجلة الديمقراطية، العدد ١٨، القاهرة ٢٠٠٥، ص: ٤٣

(٣). الدكتور سيار الجميل، الانتلجنسيا العربية، رؤية معرفية في بنية الأجيال، مجلة الديمقراطية، العدد ١٨، القاهرة ٢٠٠٥، ص: ١٧

(٤). أنظر: دكتور منصور خالد، النخبة السودانية وإدمان الفشل، الجزء الأول، الساق للنشر والتوزيع، ١٩٩٤

(٥). الدكتور سيار الجميل، الانتلجنسيا العربية، رؤية معرفية في بنية الأجيال، مجلة الديمقراطية، العدد ١٨، القاهرة ٢٠٠٥، ص: ١٧

(٦). إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة وتقديم د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص.

(٧). زياد طوغلي، العلاقة بين المثقف والسلطة، الجزيرة نت، ٢٠١٧/١/١٣

(٨). حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، إشراف دكتور مدني صالح، رسالة جامعية، آداب جامعة بغداد، ٢٠٠٤

(٩). محمد محمود، السودان وفشل المشروع الإسلامي "نحو مستقبل علماني ديمقراطي"، مركز الدراسات النقدية للأديان، الطبعة الأولى ٢٠١٩، ص: ٤/٥

(١٠). احمد ضحية، صفقة القرن: التطبيع وحصان طروادة الفلول، سودانايل، ٢٠٢٠/٩/٢٧

(١١). محمد محمود، السابق، ص: ٧

(١٢). نفسه، ص: ٧

(١٣). في شعب الإيمان للبيهقي "لا يوطن الاماكن وينهي عن ايطانها".

(١٤). لسان العرب، مادة وطن، ١٣/٤٥١

(١٥). محمد العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، مطبعة لبنان، ١٩٨٩، ص: ٧٢٥

(١٦). استعمال لفظ المواطن بمعنى الشخص الذي يتمتع بجنسية دولة ما ويشارك في شؤونها لا وجود له في لغة العرب.

(١٧). خالد بشير، إشارات إلى تجربة علمانية في السياق الإسلامي، حبر، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٧.

(١٨) أحمد رجب وحازم خالد، المثقف والسلطة.. من الإغواء والإلغاء إلى إطلاق الرصاص، the middle east online، ٢٠١٨/٦/١٢

(١٩). بيار بورديو، بين كارل ماركس وماكس فيبر، حوار مع بيير بورديو، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ١٩٨٥، ص.٦٦

(٢٠) نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، ترجمة رشاد عبد القادر، الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٠، ص.١٥٥

(٢١). دريفوس رابينو، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، (ب–ت).– ص: ٤٧

(٢٢). بيار بورديو، بين كارل ماركس وماكس فيبر، حوار مع بيير بورديو، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ١٩٨٥، ص: ٦٨

(٢٣). أحمد رجب وحازم خالد، المثقف والسلطة.. من الإغواء والإلغاء إلى إطلاق الرصاص، the middle east online، ٢٠١٨/٦/١٢

(٢٤). السابق.

(٢٥). الدكتور سيار الجميل، الانتلجنسيا العربية، رؤية معرفية في بنية الأجيال، مجلة الديمقراطية، العدد ١٨، القاهرة ٢٠٠٥، ص: ١٧.

(٢٦). دكتور حيدر ابراهيم علي، المثقفون: المفهوم والتكوين في السودان، مركز الدراسات السودانية، القاهرة ٢٠٠١، ص: ١٠

(٢٧). تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب، الحوار اللاذقية، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص: ١٧٣

(٢٨). خالد بشير، إشارات الى تجربة علمانية في السياق الإسلامي، حبر، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٧

(٢٩). أنظر: الدكتور سيار الجميل، المجايلة التاريخية في فلسفة التكوين التاريخي، نظرية رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية، طبعة أولى بيروت، عمان الأهلية للنشر ١٩٩٩.

(٣٠). الدكتور سيار الجميل، الانتلجنسيا العربية، رؤية معرفية في بنية الأجيال، مجلة الديمقراطية. العدد ١٨ . القاهرة، ٢٠٠٥، ص: ٤٣

(٣١). دكتور حيد ابراهيم " مرجع سابق" ص: ٥٠

(٣٢). السابق، ص: ٥٧

(٣٣). نفسه، ص: ٥٧

(٣٤). الدكتور حسن حنفي، الدكتور محمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٥، ص ١٧

(٣٥). حيدر إبراهيم، المثقفون، سابق، ص: ٦٢

(٣٦). نفسه، ص: ٦٣

(٣٧). إفادات الترابي، في القنوات الفضائية، youtube

(٣٨). احمد ضحية، سؤال الهوية في فكر النهضة السودانية، السابق.

الفصل الثاني: الأستاذ محمود محمد طه:

"شيئان يحكمان هذه الدنيا فوق كل شيء: سلطة البابَوات المقدسة والقوة الملكية"

الامبراطور الروماني

أنستاسيوس الأول

سيرّة حياة الفكرة الجمهورية

(١–٥): رُبما البعض لا يعلمون عن المفكر الإسلامي السوداني محمد محمود طه، الذي تحالفت القوى "الإسلاموطائفية" على طمس تارّيخه الفكري، ولم تكف يدها عنه حتى بعد أن تآمرت على إعدامه. إذ ظلت تتعقب تلاميذه والتضييق عليهم، في محنة تشبه محنة ابن حنبل!

نُشر جزء من هذه الورّقة المطولة بمجلة "أدب ونقد" (١) ومجلة "رّواق عرّبي" (٢) إبان إقامتي في القاهرة (٢٠٠٢ — ٢٠٠٥). وفي الحقيقة كتبت هذه الورّقة، بطلب من الأستاذة فريدة النقاش، عندما كانت تترأس تحرير مجلة "أدب ونقد" في ذلك الوقت.

وهي ليست دراسة لفكر الأستاذ محمود محمد طه، بقدر ما هي تساؤلات ومقارّبات لبعض أفكاره الأساسية، التي طرحها –على وجه الخصوص– في (سفره الأول) سنة (١٩٤٥)، ومقارنتها باللحظة الحرّجة الرّاهنة، التي تعيشها بلادنا. خصوصاً بعد التمزقات الفكرية العظيمة، التي ترتبت على ثورّة ديسمبر ٢٠١٨ المجيدة، وارتفاع الصوت

(العلماني) في (الفضاء العام)، في سعيه لشغل بعض الحيز، الذي ظل يحتله (الخطاب الديني) لعقود طويلة.

الأمر الذي يطرح أسئلة هو الآخر.. هل ذلك يُعتبر بداية لقنوع (الخطاب الديني) بالتراجع خُطوّة إلى الوراء فعلاً! أم أن ذلك ليس سوى (كمون مؤقت)، ريّثما تتوفر شروط انفجاره، مثلما حدث في "ثورات الربيع العربي"، التي تحوّلت بفضل الإسلامويين؛ إلى شتاءات قاسية!

رُغم أن عروش النُظم التي هددتها سيول الجماهير العربية الهادرة، هي في الحقيقة رُغم صبغتها العلمانية الشكلية، ظلت تتبنى نوعاً من الدين الرّسمي (المخصخص) –ومع ذلك كانت هذه النسخة من الدين تُثير حفيظة ما اصطلحنا على تسميتها بقوى الإسلام السياسي– التي لم تجد مع هذا الدين "المخصخص"، مساحة كافية لشغلها في الفضاء العام – بالطريقة التي يريد كلٌ منها– خصوصاً في تونس ومصر وليبيا وسوريا واليمن!

وبطبيعة الحال، رُغم قلقنا في السودان، إلا أن استبعاد احتمال أن يمضي السودان بالاتجاه نفسه، في تقديري غير وارد، لعدد من الأسباب أهمها، أن الثورة السودانية إنما نهضت على أنقاض "مشروع الإسلام السياسي"

الذي حكم لثلاث عقود! كذلك ما استقر في الوّعي العام حول هذا المشروع بعد الثورة، كرمز للثورة المضادة!

والمفارقة سعي فلول مشروع الإسلام السياسي المنهار بمختلف فصائله، من أقصى (السلفيين الدواعش) إلى أقصى الطائفيين، برفضهم (لفصل الدين عن السياسة)، إنما يدفعون "الحكومة الانتقالية"، إلى تبني "نسخة رّسمية" من الإسلام، تحدد لها الدولة وظيفتها ومجال اشتغالها، كما كان النظام الإسلاموطائفي البائد ينوي، في سنواته الأخيرة، كشرط للانفتاح على الغرب –لكن الثورّة لم تمهله– ظناً منه أن ذلك يسهم في تقليم أظافر إخوته القدامى، والنسخ المتطرفة الأخرى من الإسلام السياسي؟!

هذه التساؤلات وغيرها، هي ما جعلتني أعود لهذه الورّقة القديمّة. مستصحباً تجرّبة الأستاذ محمود محمد طه، لإضاءة وإبراز بعض جوانب اللحظة التي يعيشها سودان اليوم؛ كلحظة فارقة، بتعقيداتها الدينية والاثنية والثقافية والفكرية والسياسية.

ولذلك هي ورّقة سياسية ذات طابع فكري، في الذكرى المتجددة لإعدام الأستاذ محمود محمد طه، بواسطة تشريعات النسخة الرّسمية للإسلام (٣) التي تبنتها الدولة المايوية وقتها (٨٣ – ١٩٨٥)

(٢–٥): منذ وقت مبكر لفت انتباهي التقدير الكبير، الذي يكنه مثقفون وديمقراطيون سودانيون كُثر للأستاذ محمود محمد طه، ولفكره (الجمهوري) –ولاحظت ذلك أيضاً إبان إقامتي في مصر، لدى بعض المثقفين المصريين اليساريين– وكنت كثيراً ما أُعيد هذا التقدير، إلى الطريقة التي انتهت بها حياته، فربما خلقت هذا النوع من التعاطف، الذي انسحب على فكره– ولذلك ظللت أتساءل عن (الفرق النّوعي) بين فكر الأستاذ محمود محمد طه، وفكر الترابي مثلاً، أو بين فكر الأستاذ محمود وفكر الصادق المهدي!

لست بصدد المقارنة هنا بين فكر الأستاذ محمود وأي فكر آخر، بقدر ما أود أن أُشير لمسألتين في هذا السياق، الخاص بتقدير مثقفين و ديمقراطيين سودانيين كثر، للفكر الجمهوري –اتفقنا مع استنتاجاته أو اختلفنا معها– فربما يعود تقدير المثقفين والديمقراطيين للفكر الجمهوري، أولا: في أنهم يلتقون مع الجمهوريين في كونهم جميعاً (خصوم ألداء) للقوى (الإسلاموطائفية)، وهنا تجدر ملاحظة، أن (الكيان الجمهوري) مع عدائه الشديد لقوى (الإسلام السياسي) الأخرى و(للطائفية)، إلا أنه بحكم كونه في أحد أبعاد تكوينه (طائفة دينية صوفية)، نجده لا

يعادي (الطوائف الصوفية) الأخرى، فيما يبدو أن (الطائفية) بالنسبة له، تنحصر في حزب (الأمة) فقط، لا تشمل حتى (الطائفة الختمية؟!).

وهنا يبرز سؤال عن موقع (الفكر الجمهوري)، من هذه القوى، التي يخاصمها المثقفون الديمقراطيون؟ فيما يحتفلون بأحد أطرافها (الكيان الجمهوري)، ما الذي يجعله مميزاً حتى لا يعادونه، مثلما يعادون أشقائه من الكيانات والطوائف الدينية الأخرى؟

الأمر الثاني: المثقفون والديمقراطيون عموماً، هم جزء من (تيار التنوير والتحديث)، العلمانيون منهم وغير العلمانيين، فهل الإجابة عن السؤال الأول، هي أن هذا الاحتفاء والتقدير، مرتبط بقابليتهم في قبول (الفكر الجمهوري) باعتباره يتبنى (دين فردي) "مخصخص"، بالتالي يعتقدون أنهم لو تمكنوا من فرضه (الرسالة الثانية) كدين وحيد قابل للانتقاد، لا تكفير في الحديث عنه ومناقشته. ليكون هو النموذج الذي يجب أن يسود (كدين فردي مخصخص)؛ قادر بمساعدة الدولة، على قمع أشكال (الدين الجماعية) على اختلافها –لاحظ مبدأ (تحالف الجمهوريين مع نميري) في حربه (ضد الطائفية)– والتي هي –أحد أشكال الدين الجماعية– في خصومة مع الديمقراطيين العلمانيين والشيوعيين، بالقدر نفسه الذي تعادي فيه الجمهوريين!

أم أن هذا الاحتفاء يعود، إلى كون الحزب الجمهوري؛ وافق على فرضيات "الخطاب الديمقراطي والعلماني"، التي تلتقي معه في (الديمقراطية) و(رفض تطبيق الشريعة والحدود؟)، و(الاشتراكية؟) ولهذا السبب يمدحونه، ويغضون الطرف عن (حقيقة) كونه (طائفة دينية)، وأحد تنظيمات (الإسلام السياسي) في التحليل النهائي!

وأنه لو غادر (الفضاء الخاص) إلى (الفضاء العام)، وتمكن من (حكم الدولة)، لا محالة ينتهي إلى (دولة دينية)، لا تقل في بأسها عن الدولة (الدينية في إيران؟). وذلك، لأنه مثلما يستحيل الجمع بين (الاشتراكية والديمقراطية)، كذلك ليس بإمكان أي دولة دينية أن تكون ديمقراطية!

(٣–٥): ومع ذلك، عندما ننظر إلى المقولات النابعة من دستور الحزب الجمهوري (١٩٤٥)، وتبنيه (للنظام الجمهوري) و(الديمقراطية) و(الاشتراكية)، وموقفه المتميز عن القوى (الإسلاموطائفية) فيما يخص قضايا (المرأة)، والعلائق المميّزة، التي تربط بين القانون والأخلاق، كما هي في دستور الحزب (١٩٤٥)، نجد أن الأستاذ محمود محمد طه، قد أجاب بالفعل على كثير من الأسئلة، غير المفكر فيها أو مطروحة، داخل الأروقة الفكرية للقوى الطائفية أو قوى الإسلام السياسي.

لكن قبل ذلك علينا بسؤال أنفسنا، هل لذلك صلة بكون (الدين الجمهوري) ديناً خاصاً؟ وكيف أصبح بهذه الخصوصية (الرسالة الثانية).. "الدين" من حيث هو دين، هو ظاهرة روحية نقية وخالصة، على نحو ما نجدها، في حيّاة قلة ضئيلة من المتصوفة النساك، والزاهدين وبعض الفلاسفة. لكنه أيضاً هو تلك القوّة الهائلة، التي تدخل في صميم حياتنا، وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي، وتحدد طرق تفكيرنا، وردود فعلنا نحو العالم، الذي نعيش فيه. وتشكل جزءاً لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا، التي نشأنا عليها.

أي أن الدين هنا هو مجموعة من المعتقدات، والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات، التي تحيط بحيّاة الإنسان، في أوضاع معينة إحاطة كاملة. ويحتوي الدين بالإضافة إلى ذلك، على عدد كبير من القصص والأساطير والروايات والآراء، عن نشوء الكون وبنيانه، وعن الإنسان وأصله ومصيره. وعن التاريخ وأحداثه. وعن الأشخاص الذين لعبوا دوراً في سير هذه الأحداث.

ولا شك أن (الدين) يدخل في حيّاة الغالبية العظمى من النّاس بهذه الصفة، التي وضحت معالمها لا بصفته "جوهراً روحياً خالصاً" تتعلق به قلة نادرة من النّاس (٤). وغني عن القول –كما تثبت وقائع التارّيخ

العربي الإسلامي– ليس بالإمكان، دفع الدين إلى (المجال الخاص) دفعاً، من دون أسئلة تداوله في (المجال العام).

فالحيّاة العامة، تفترض مسبقاً تقليداً دينياً مهيمناً، وتعيد تأكيده بوصفه يمثل الدين، وذلك لأن العلاقة بين المجال الفردي الخاص، والمجال الجماعي العام متداخلة، لذا ليس بالإمكان حجب أحدهما عن الآخر، وهذا أحد أسباب عدم إمكانية (فصل الدين عن الدولة)، حتى في الغرب العلماني، لكن بالإمكان فصله عن السياسة إلى حد كبير!

وهنا تتوجب ملاحظة أن في المجتمعات الإسلامية مثلاً، يخترق الدين مختلف مجالات الحيّاة، وبينما تحاول المجتمعات الغربية أن تتجاوز ثنائية الدين/ العلمانية، ظلت المجتمعات الإسلامية والعربية (أسيرة) لصراع تلك الثنائية.

وهذا يعني أن التحوّل المدني الديموقراطي في حالة كحالة السودان، باعتباره مترافق مع عملية إفقار واسعة، ناجمة عن عملية (خصخصة) خلت من أي ضمانات اجتماعية، ما أسهم في اغتراب فئات كثيرة بتبنّي طروحات "التديّن السياسي" خلال ثلاث عقود، كيما يتمكنوا من العيش!! تبدو المسألة هنا معقدة لارتباطها بالاقتصاد من جهة، وبقابلية

الثقافة التقليدية لتصديق أساطير القرود، التي تنزع الألغام عن طريق مجاهدي الدفاع الشعبي من جهة أخرى!

هنا أُشير إلى محمد عابد الجابري، إذ ذهب إلى أن العلمانية تقتضي الفصل بين الدولة والكنيسة، بوصفها تتولى (السلطة الروحية) في المجتمع؛ ولكن لا وجود لمؤسسة دينيةٍ مماثلة للكنيسة في (الإسلام)، لذا الحاجة إلى الديمقراطية، التي تحترم حقوق الإنسان، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً.. ورُبما تفضي التطبيقات العملية، لاحترام حقوق الإنسان والمواطنة بلا تمييز من خلال الدستور والقوانين المدنية، والممارسة العقلانية للسياسة، إلى اقتراب التديّن الشعبي من التحوُّل الديمقراطي. إذا وجد الناس مصلحة لهم في عملية التحول الديمقراطي، عبر إضعاف التحالف بين أنماط التديّن الثلاثة (السياسي والرسمي والشعبي) الذي هو تحالف مضاد للحداثة، وضد الديمقراطية.

هذا التحالف ليس أبدياً، إذ إنه نشأ في ظروف تارّيخية محددة، وبالإمكان تفكيكه من دون معاداة أنماط التديّن القائمة منفردة، بل من خلال كسب بعضها لصالح الديمقراطية، وتحييد البعض الآخر، لتصبح

المعركة السياسية مع "القوى المعادية للديمقراطية" ممكنة في ظل سيادة القانون، تجنبا لحلقة مفرغة من العنف السياسي والاجتماعي (٥)

وربما لهذا السبب أيضاً تراجع الأستاذ محمود محمد طه عن طرح العلمانية –كما هي في الغرب– التي نهض على قاعدتها فكره، ودستور حزبه في ١٩٤٥، وبدأ يخطو خُطى مختلفة منذ ١٩٥١، لكنها بمثابة امتداد لتلك المرحلة الأولى (١٩٤٥–١٩٥١).

حيث مثّل فكره منذها، أي في ––المرحلة الثانية: ١٩٥١–١٩٨٤)، علامة فارقة في تاريخ (الإسلام السياسي) في السودان –الإسلام كإيديولوجيا– إذ لم يكن الأستاذ محمود مثل رجال الدين الآخرين؛ بتفكيره (العقلاني) في معالجة بعض قضايا التجديد، وحسه النهضوي العالي؛ في الإجابة عن الكثير من الأسئلة، التي يطرحها الواقع في السودان والعالم العربي والإسلامي وقتها، كموضوع العلاقة مع إسرائيل، فقد كان يرى أن الغرب يتفوق في القدرات المادية، التي تجعل هزيمة العرب أمراً حتمياً، لأن الحرب مع إسرائيل تعني الحرب مع أميركا والغرب.

كما أن المشكلة –في تقديره– ليست إسرائيل بقدر ماهي (مشكلة داخلية) تتعلق بالعرب أنفسهم وسبل نهضتهم "علينا أن نمشي إلى

السلام، لأن الحرب لن تحل مشاكلنا. عندما جاء السادات بشجاعته الذهنية والفكرية وزار القدس ودعا للسلام أيدناه، وقلنا علي العرب أن لا يضيعوا فرصة السلام (٦) وهي وجهة نظر عقلانية وواقعية، وقتها كان من العسير التصريح بها، خصوصاً من قبل (قوى دينية)، قضية فلسطين تعتبر بالنسبة لها (مركزية) لارتباطها بالقدس!

وعلى الرُغم من كون الحزب الذي أسسه طه (الحزب الجمهوري) هو في التحليل النهائي، يمكن إدراجه ضمن القوى الإسلاموطائفية (٧) إلا أنه كان متقدماً، على هذه القوى التي تشاركه المرجعيات نفسها (الإسلام البياني والعرفاني)، إلا أن طه تفوق عليها بإدماج أيضا (النظام العقلاني)، -إذا اتفقنا مع تحليل الجابري لنظم المعرفة في العقل العربي الإسلامي (٨)- بما مثل هذا النّوِع الواقعي من التفكير، مُحدداً وإطاراً عاماً، تحرّك فيه الأستاذ محمود محمود محمد طه وفكرته الجمهورية، كبديل مقترِح لطروحات القوى السياسية (القوى الطائفية وقوى الإسلام السياسي الأخرى).

ورُبما كان تخطي الأستاذ محمود للعلمانية، كعلمانية مثلما هي في بيئتها الحضارية، كان نتاج تفكير في تخطي (ثقلها الأيديولوجي) و(تحرير حزبه الديني) من هذا العبء (٩)، مع الاستمرار في استلهام بعض قيمها،

وتهيئتها في التربة السودانية، بمعنى امتلاك حق اختطاط مسار فكري وسياسي وثقافي، نحو مجتمعات سودانية تعددية وديمقراطية أكثر عدالة، باستلهام الاشتراكية أيضاً، وعلى النحو نفسه الذي استلهم به العلمانية.

عندما أصدر الأستاذ محمود محمد طه كتابه (السفر الأول) في العام ١٩٤٥ (١٠) اهتم بمعالجة قضايا التجديد الديني، وتحديد مهام الحركة السياسية والفكرية، لتحرير السودان من براثن الاستعمار الثنائي الإنجليزي المصري، في سبيل بناء "جمهورية ديموقراطية حرّة سودانية"، تسع السودانيين جميعهم بمختلف أعراقهم وتبايناتهم.

وهنا سنتوقف عند (جمهورية ديمقراطية)، فحسب قراءتنا للرجل، أنه رُبما فكر في تبني (النظام الجمهوري الديمقراطي)، ليس سعياً في تبيئة بعض (قيم العلمانية) فحسب في حزبه الديني، وإنما لإدراكه تراجع الدور التشريعي (لعلماء الدين) —تاريخياً— في السياق العربي الإسلامي، واستوقفه الاختلاف والخلاف الفقهي حول (إلزامية الشورى)، التي يريد معادلتها في حزبه (ديمقراطياً). فتاريخياً تم النزول بالزامية الشورى إلى رتبة اكتفاء ولي الأمر (باعلام) العلماء بما قرره، إلى أن وصل الأمر إلى جعلها (مستحبّة) وليست (واجبة!).

وقد أوردت ذلك أهم كتب (السياسة الشرعية) مثل "الأحكام السلطانية للماوردي" وغيّاث الأمم للجويني (وهما من أئمة الأشاعرة).

وهكذا تمت "شرعنة" حكم السلاطين، تحت مسمّى "إمارة التغلب"، حيث (القوة والغلبة) هي (مناط الحكم) لا الديانة! وهو ما تبلورت قراءته التفسيرية مع ابن خلدون ضمن مقولة (العصبية) (١١) ومن هنا تغدو القراءة التي تحملها مجموعة من التيارات الإسلاموية المعاصرة إزاء التاريخ الإسلامي مثل (حزب التحرير)، والقراءات (السلفية الجهادية)، مفهومة، عندما تحصر –حسب فهما– تجربة الحكم الإسلامي في ثلاثين سنة من (الخلافة الراشدة)، والتي لم تتكرر عبر الأربعة عشر قرناً اللاحقة، إلا في حالات استثنائية معدودة، مثل حكم (عمر بن عبد العزيز)، وحكم (نور الدين زنكي).

وإن كانت الحركات والتيارات الناشئة في صدر الإسلام، منشغلة بوصل السياسة والحكم بالدين، كما عند (الشيعة) و(الخوارج) و(المعتزلة) والدعوات (المهدوية) المختلفة؛ فنجد (الإمامة) عند (الخوارج والشيعة) هي محور فكرهم ومذهبهم، مع تأكيدهم على ضرورة أن يكون الإمام عالماً بالدين مجتهداً فيه، بل إن الخوارج ذهبوا إلى إسقاط شرط (القرشيّة)، ما دام شرط الديانة متحققاً.

أمّا (المعتزلة) (١٢) فنجد عندهم أصل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، خامس أصولهم الخمسة، وقد جعلوه موجهًا إلى الحكام قبل عامة الناس. ونلاحظ أن (فصل الدين عن السياسة) كان رائجًاً لدى (الحركات والتيارات الدينية) في (العصور السلطانية) اللاحقة، مع تزايد نفوذ وسيادة الدولة السلطانية.

(٤-٥): لقد مرّ على (السفر الأول) منذ ١٩٤٥ حتى اليوم، حوالي ثمانية وسبعون عاماً، ومع ذلك لا تزال القضايا التي أشر عليها الأستاذ محمود محمد طه وغيره من المثقفين الديمقراطيين السودانيين ماثلة، لم تحسم.

الأمر الذي أدى إلى عجز سياسي وفشل تنموي، أفرغ الاستقلال من معناه الحقيقي، وبالنتيجة آل السودان، إلى المآل الذي نراه الآن: مستقبل غامض، يصعب التكهن بمجرياته، خاصة بعد انفصال الجنوب، ومراوحة عملية السلام في دارفور مكانها، إذ لا تزال أركانها لم تستكمل، بعد حرب تجاوزت العقدين، وما خفي من مواثيق واتفاقيات، في العهود المتعاقبة؛ سواء كانت بين أطراف الصراع السوداني، أو الوسطاء في الإقليم والعالم، لهو أكثر مما هو معلن، وهو ما يجعل الأمر لا يزال غامضاً!

كذلك احتمالات انفجار بؤر أخرى للصراع تبقى ماثلة، فالتشرذم والانقسامات لا تزال مستمرّة! والعامل المشترك بين كل ذلك يتمثل في هجرة الدين من المقدس إلى الدولة، خلال أسوأ ثلاث عقود مر بها السودان!

والآن في ظل التباطؤ المتعمد للمكون العسكري، في إنفاذ اتفاقية سلام جوبا، واستكمال مهام السلام، بدءً بالترتيبات الأمنية. يظل الوضع أسوأ بكثير مما كان عليه الحال سنة ١٩٤٥ عندما أصدر الأستاذ محمود محمد طه سفره الأول.

(٥ــ٥): الملمح الرئيسي لـ"الفكرة الجمهورية" في الوقت الرّاهن، هو ما عبرت عنه المرحلة الثانية من تطور الفكرة، أي منذ ١٩٥١ "الرسالة الثانية")١٣(أو بمعنى أدق حول الأفكار الأساسية، التي نادى بها الأستاذ محمود محمد طه، بعد أن خرج من عزلته في ١٩٥١، بتقسيمه القرآن إلى قسمين:

القسم الأول: "القرآن المكي" وتمثله السور المكية في القرآن الكريم، وعددها ٨٦ سورّة نزلت على الرسول محمد (ص) بين عامي ٦١٠م و٦٢٢م.

والقسم الثاني: أسماه "القرآن المديني" وتمثله السور المدنية في القرآن، وعددها ٢٨ سورة نزلت على الرسول (ص) بين عامي ٦٢٢م و٦٣٢م.

يؤمن طه بأن الإسلام المكي، الذي قوامه آيات الرّحمة والتسامح. هو "أصل الدين"، وهو الرسالة الأولى للإسلام، في حين أن الإسلام (المدني) أو (إسلام المدينة) هو (فرع في الدين)، نزل على الرسول (ص) ليحكم من خلاله في الزّمن، الذي كان يعيش فيه. وانتهى هذا الإسلام، بانتهاء عصر الرّسول (ص)، وانتهت معه آيات الجهاد والسبي والميراث والتمييز بين الرجل والمرأة والحدود. ومن هنا نادى طه بالمساواة بين الرجل والمرأة في كل شيء، ونهى عن الزكاة والجهاد. وأكد أن الصلاة وقتية وليست دائمة إلى الأبد.

بنى الأستاذ محمود محمد طه كل أفكاره، التي تعتمد في أساسها، على ضرورّة "العودة إلى الإسلام المكي"، باعتباره (الأصل) في الإسلام، و "تجاهل الإسلام المدني"، الذي لا يصلح للعصر الحالي مطلقاً.

وعلى ضوء هذا الفهم أنتج طه، العديد من الأفكار غير التقليدية. التي وصفها البعض "بالشذوذ عن الدين"، وكانت سبباً في الحكم بردته، وهي التهمة التي أعدم بسببها.

من أهم الأفكار التي طرحها الشيخ طه، والمدونة في كتابه "الرسالة الثانية من الإسلام"، بطلان آيات الجهاد في القرآن، إذ أكد أن تلك الآيات جزءً من "الإسلام المدني"، أو بمعنى أدق "الإسلام المؤقت"، الذي انتهى بنهاية عصر الرسول (ص) والصحابة، بعد انتهائهم من نشر الإسلام، من خلال الفتوحات الإسلامية.

وعلى أساس هذه الفكرة، دعا "طه" عام ١٩٦٧ إلى وقف الحرب مع إسرائيل والدخول في مفاوضات معها –كما أشرنا فيما مضى– على عكس كل المفكرين الإسلاميين والمشايخ وقتها، الذين باركوا هذه الحرب، واعتبروها تجسيداً لأسمى معاني (الجهاد الإسلامي)، وهي فكرّة نفّرت عرب ومسلمين كثيرون منه.

كذلك من أفكاره المثيرّة للجدل، رؤيته للصلاة في الإسلام. وشرح هذه الفكرة في كتاب له، صدر عام ١٩٦٦ بعنوان "رسالة الصلاة" (١٤). أكد فيه على أن (الصلاة للمسلمين) "ليست دائمة بل مؤقتة"، بحيث يصلي المسلم لفترّة ما، حتى يرتقي من مرحلة (الإسلام) فقط، إلى (مرحلة الإيمان) ووقتذاك تسقط من على كاهله هذه "الفريضة الحرّكية"، وتتحوّل إلى ما أطلق عليه (صلاة الأصالة)، وهي نوع من أنواع المناجاة

القلبية والفكرية مع الله فقط، دون التزام بالصلوات الخمس، التي أقرتها الشريعة الإسلامية.

في السياق نفسه، رأى الشيخ طه أن (لا زكاة) في الإسلام، على الرُغم من الحروب الطويلة، التي خاضها المسلمون، عقب وفاة الرسول (حروب الردة)، بعد رفض العديد من القبائل الاستمرار في دفع الزكاة.

وقال إن "الزكاة انتهت بوفاة الرّسول"، وأصبحت الزكاة التي يخرجها المسلم، أمراً غير إلزامي. وغير محدد بمقادير. بحيث يدفع الشخص، ما يفيض عن حاجته، إن أراد ذلك ودون إجبار.

وبسبب هذه الأفكار الثلاث (الجهاد، الزكاة والصلاة) حُكم على الأستاذ محمود محمد طه بالردة عام ١٩٦٨، من قبل محكمة الاستئناف العليا الشرعية، وكان الحكم غيابياً؛ في ظل رفض طه المثول أمام المحكمة؛ لعدم اختصاصها، الأمر الذي كان سبباً في إلغاء هذا الحكم عليه.

برغم التضييق الذي تعرض له محمود محمد طه، لم يتوقف عن التفكير وإطلاق الآراء والأفكار. ومن أهم هذه الأفكار، تلك التي تتعلق بالمرأة في الإسلام وحقوقها. ومن ضمنها تأكيده على أن (الرجل والمرأة

متساويان في الميراث وفي الشهادة)، و(لا صحة للقول إن للذكر ضعف حظ الأنثى) كما جاء في القرآن. وقال إن تلك الآية كانت ضمن (الإسلام المدني)، الذي انتهى بوفاة الرسول (ص)، وكانت جزءاً من تدرج إسلامي لإعطاء المرأة حقوقها، لأنها كانت في تلك الفترة، تُدفن حيّة، وليس لها ميراث. بل تورث مع الأموال والعقارات. فبدأ الإسلام في تعديل أوضاعها، بجعل ميراثها نصف ما يرثه الرجل. ونشر طه هذا الرأي كاملاً في كتابه "تطوير شريعة الأحوال الشخصية" (١٥) وتم تطبيق هذا الرأي في تونس، رغم أنف (الزيتونة) الأمر الذي أثار جدلاً كبيراً.

ومن الكتب الصادرة باسم "الإخوان الجمهوريون" التلاميذ المتحلقين حول طه، كتاب عن "حقوق المرأة في الإسلام"(١٦) يؤكدون فيه أن لا حجاب في الإسلام، وهو كتاب صدر عام ١٩٧٥ بعنوان "الزّي عنوان عقل المرأة وخلقها".

تناول هذا الكتاب ملامح للزي الإسلامي للمرأة، وهو أن يكون محتشماً ويصل إلى أسفل الركبة، وفضفاضاً غير شفاف، محذراً المرأة من وضع مساحيق التجميل وارتداء الكعب العالي، كونهما يظهرانها على غير طبيعتها، التي خلقها الله عليها.

رأى طه و"الجمهوريون"، أيضاً أن الأصل في الزواج هو (الديمومة) مشددين على أن (الطلاق بين الرجل والمرأة حرام شرعاً)، كما رأوا أن (تعدد الزوجات حرام)، ولا يكون إلا في حالة مرض الزوجة، بمرض عضال لا شفاء منه؛ أو عدم إنجابها، على ألا يتم إلا بموافقتها، ويبطل إذا كان من دون علمها.

دخل "الإخوان الجمهوريون" في سجالات حادة مع جماعة "الإخوان المسلمين" وأفكارها التي روجها مؤسسها الأول حسن البنا، وعلى رأسها فكرّة (الجهاد) بهدف نشر الإسلام، ونشروا كتاباً عنها بعنوان "هؤلاء هم الإخوان المسلمون"(١٧) شنوا فيه هجوماً حاداً على الجماعة، تحوّل إلى عداء كبير.

ظل محمود محمد طه معادياً النظام الحاكم، وقُبض عليه أكثر من مرة بداية من عام ١٩٤٥، بسبب تنظيمه تظاهرة ضد الاحتلال البريطاني، للإفراج عن إحدى (الدايات) السودانيات، التي تم القبض عليها، بسبب إجرائها لإحدى العادات الضارّة (عملية ختان). مروراً بالقبض عليه عام ١٩٧٦، بسبب كتاب هاجم فيه السعودية، لهجومها على التصوف بعنوان "اسمهم الوهابية وليس اسمهم أنصار السنة" (١٨).

ظل طه يؤمن بأن الإسلام (الحقيقي) هو (الإسلام المكي)، الذي يعتبر (أصل الدين) والمليء بآيات الرّحمة والتسامح، في حين أن (الإسلام المدني) هو (فرع في الدين)، نزل على الرسول ليحكم من خلاله في الزّمن الذي كان يعيش فيه. وكانت المرّة قبل الأخيرّة عام ١٩٨٣ عندما أطلق النظام الحاكم بقيادة جعفر النميري قوانين جديدة أسماها "بقوانين الشريعة الإسلامية"، أعلن فيها تطبيق (الحدود الإسلامية)، و(فرض الجزية) على المسيحيين.

رفض طه هذه القوانين وأصدر بياناً بعنوان "هذا أو الطوفان" (١٩) حذّر فيه من تطبيق الشريعة الإسلامية كتطبيق الحدود، والتي منها قطع يد السارق، كما رفض دفع المسيحيين للجزية معتبراً تلك القوانين كارثية، ولا تمت إلى الإسلام بأية صلة. فقُبض عليه وأفرج عنه عام ١٩٨٤.

وبعد ذلك بعام قُبض عليه مرّة أخرى، ثم صدر بحقه حكم (بالردة عن الإسلام)، ما استلزم إعدامه شنقاً وهو ما تم يوم ١٨ يناير عام ١٩٨٥، أي بعد القبض عليه بـ ١٣ يوماً. وصدر قرار بعد إعدامه بالحصول على كل أمواله وحرق كتبه، ومنع الصلاة عليه، وعدم دفنه في مقابر المسلمين.

والمفاجأة أنه بعد عام تقريباً، وبالتحديد في فبراير عام ١٩٨٦ صدر حكم من القضاء السوداني، يلغي حكم إعدام محمود محمد طه.

يرى الباحث الفلسطيني سامي الذيب في كتابه (٢٠) "محمود محمد طه بين القرآن المكي والقرآن المدني"، أن طه أكبر مصلح عرفه العالم الإسلامي، ولولا التضييق عليه لنجح في تقديم (نسخة معاصرة للإسلام)، تتفق مع المواثيق والمعاهدات الحقوقية الدولية، بعيداً عن النسخة الحالية، التي كانت سبباً في انتشار العنف والإرهاب اللذين ضربا العالم.

ويرى الذيب أن كتابه كُرس لتاريخ هذا الرجل، وتراثه الفكري من الألف إلى الياء، وقد تناول فيه المتسببين بمقتله والساعين لإخفاء تراثه، بتحالف واسع يشمل (الأزهر ورابطة العالم الإسلامي السعودية وجماعة الإخوان المسلمين).

وأشاد الباحث الذيب (٢١) بأفكار طه، وخاصة بأفكاره عن المرأة. واعتبر أنه المفكر الإسلامي الوحيد، الذي أعطى (المرأة المسلمة) حقوقها، بعيداً عن الآراء التي تنتقص من قدرها، وتعتبرها ناقصة عقل ودين، ولا تساوي الرجل في أي شيء.



الصراع بين فكر التجديد الديني ومُلّاك الحقيقة المطلقة في السودان

(١–٣): منذ ميلاد الدولة في السودان، بمفهومها الحديث في بدايات القرن الماضي وحتى ١٩٨٣، لم يكن (التباين الديني) يُعد هاجساً يؤرق مضجع الحركات الدينية التقليدية (الطوائف والحركات الصوفية). فالأبنية الاجتماعية للمجتمعات السودانية، استطاعت لوقت طويل استبعاد (الإسلام كايدلولوجيا) واستيعابه داخلها (كدين)، دون أن يلغي هذا (الدين الجديد)، القوانين الأساسية التي تتحكم في هذه البنى الاجتماعية.

بمعنى أن العادات والتقاليد والأعراف، تعايشت مع هذا الدين؛ وجاورته وحاورته، فأنتج هذا الحوار، نموذجاً إسلاميا (متصالحاً) مع إنسان السودان.

كان هذا النموذج هو الملهم للأستاذ محمود محمد طه، كمفكر يدرك خطورة "جماعات وحركات الإسلام السياسي المتوحشة"، على مستقبل

البلاد ووحدتها ومستقبل الإسلام نفسه! نتيجة لاستخدامها الخاطئ والعنيف، للقيم الرّمزية والمعنوية، لتأكيد سيطرتها وهيمنتها.

فهذه (القيم الرّمزية المعنوية)، ترتبط (بنظام كامل من المعارف) وفقاً لتصور هذه الجماعات والحركات للإسلام. وعندما تفشل في فرض هيمنتها بواسطة هذه القيم، تلجأ لآليات القمع المادي، وتمارس (التكفير) و(إهدار الدّم) والاغتيال والإعدام، إلخ.

خاصة أنها في السودان، ظلت مسنودة بإمكانيات جهاز الدولة، ومقدرات وآليات السلطة السياسية، التي مكنتها في ١٩٦٦ من طرد نواب الحزب الشيوعي من البرلمان. ومثل ذلك انتهاكا سافراً للدستور، ولإرادة الناخبين من جماهير الشعب!

وفي ١٩٨٤ مضت هذه القوى خطوّة أبعد، بتكفيرها للأستاذ محمود محمد طه وإهدار دمه، ومن ثم إعدامه في ١٨ يناير ١٩٨٥، إلى جانب تكفير وإهدار دم الكثيرين، خلال العقود التي حكم فيها النظام الإسلاموطائفي البائد، فطال التكفير وإهدار الدم، حتى القوى السلفية فيما بينها!

إذ حدث في يوم الجمعة ٤ فبراير ١٩٩٤، أن قامت مجموعة سلفية مسلحة من السودانيين، بقيادة إرهابي (ليبي الجنسية) يدعى عبد الرحمن الخليفي، بمهاجمة المصلين بمسجد (الوهابيين/ أنصار الشيخ أبوزيد محمد حمزة) بالثورة الحارة الأولى، أمدرمان. أثناء تأديتهم صلاة الجمعة، حيث راح ضحية هذا الهجوم ١٦ مواطن.

وفي إحدى أمسيات نوفمبر من ذات العام (١٩٩٤)، تسلل أحد الإرهابيين إلى دار الفنانين بأمدرمان، مشهراً سكيناً كان يخبئه في ملابسه، وسدد للفنان خوجلي عثمان عدة طعنات في صدره وظهره، ثم ولى هارباً، لكن تمكن بعض الفنانين من اللحاق به، والقبض عليه ونزع السكين من يده. فارق الفنان خوجلي عثمان الحياة، وأصيب بعض الفنانين بجروح، وتم وضع الإرهابي بحراسة القسم الجنوبي بأمدرمان!

وفي يوم الجمعة ١٢ رمضان ٢٠٠٠ هاجم تكفيري آخر، يدعى عباس الباقر الدسيس، أثناء صلاة العشاء، مسجد الوهابيين "جمعية الكتاب والسنة الخيرية"، في حي الجرافة بأمدرمان مستخدماً سلاحا آلياً وأحدث مجزرة بشعة، راح ضحيتها ثمانية وعشرين قتيل بينهم أطفال، وجُرِح قرابة الأربعين شخصاً. ولم يتوقف عن إطلاق النار حتى بعد خروجه من ساحة المسجد، ما نتج عنه قتل أشخاص آخرين في الشوارع!

منذ وقت مبكر أخذت هذه الجماعات المتأثرة بأفكار محمد عبد الوهاب في السعودية وحسن البنا في مصر، تتغلغل في الحركات الدينية التقليدية (الطوائف والحركات الصوفية) وتحاول إعادة إنتاجها، وفقاً لمعايير الإسلام البياني، الراديكالي السلفي المتوحش، وتوسعت بمجيء نظام ٣٠ يونيو ١٩٨٩ الإسلاموطائفي، الذي فتح أبواب السودان على اتساعها، لكل جماعات الإسلام السياسي.

وبطبيعة الحال أن هذه الجماعات، ليست وليدة عصرنا الحالي. إذ تمد جذورها إلى فكر الجبر والاستبداد، الذي ظل يصاحب التاريخ العربي الإسلامي منذ الفتنة الكبرى، في عقابيل مقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(٢–٣): بدى من الواضح أن الأستاذ محمود محمد طه، كان مهموماً بتجديد وتطوير الفقه الإسلامي (أحكام الشرع)، في مواجهة القوى الإسلاموطائفية الأخرى. إذ كانت القضايا الفقهية الأساسية، هي نقطة انطلاقه في تطوير شريعة الأحوال الشخصية. وفي سفره الأساسي: (الرسالة الثانية للإسلام).

على الرُّغم من المجهودات التنويرية الكبيرة، التي بذلها الديمقراطيون واليسار السوداني، في نقل المجتمعات السودانية من مرحلة الطائفة

والقبيلة، إلا أن الأداة الأساسية: –(المنهج)– لم تكن تكفي وحدها في صلب متناقضات البنى الاجتماعية لبلاد مثل السودان، لم تعرف الأيدولوجيا بمعناها "السياسي والخدمي"، خصوصاً في العقود الثلاث، التي تلت الاستقلال مباشرّة.

فالمجتمعات في السودان، لم يكتمل انتقالها من مرحلة القبيلة أو الطائفة، ومن هنا كانت تلزم الفترّة التي عاشها طه وجيله أدوات أخرى، إلى جانب المناهج العلمية، للحفر عميقاً في طبقات الوعي –الديني– والاجتماعي العام وتطويع هذه المناهج للعمل، في واقع مثل واقع السودان، المحتقن بالمتناقضات، ومن "داخل الخطاب الديني المهيمن على الوعي العام نفسه".

ولذلك شكلت مجهودات الأستاذ محمود بفكره الجمهوري، في فضح "جماعات الإسلام السياسي" و"فئة رجال الدين" خطراً حقيقياً، على الإسلام السياسي المتوحش –الذي تبنته جماعة الإخوان في مصر وتسرب إلى السودان– الأمر الذي قاد في نهاية المطاف، إلى تآمر الطائفية والإخوان المسلمين (جبهة الميثاق الإسلامي) مع نظام السفاح نميري واغتياله في ١٨ يناير ١٩٨٥ لتنطفئ شعلة نور –اتفقنا أو

اختلفنا مع أفكاره– أعادت قراءة الإسلام، بصورة تجعله يتقبل الآخر، وبصورة تجعل تعايشه مع الأديان الأخرى، أمراً ممكناً!

(٣–٣): كان الأستاذ محمود محمد طه، يرى إن المغزى والمعنى الحقيقي للاستقلال، يكمن في التخطيط له اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، وهو ما كان يميز الجمهوريين عن (الأحزاب الدينية) و (الطائفية) الأخرى، التي لم تطرح برنامجاً للتعمير والإصلاح، ولم يكن لديها خيال سياسي او أفق تنموي للتفكير في استثمار أثمن ثروة وأهم مورد: إنسان السودان نفسه، وإنما كانت واجهات سياسية، تتصارع فيما بينها على السلطة، من أجل توسيع النفوذ الإسلاموطائفي لإبقاء السودان إقطاعية لأسر طائفية مالكة.

أيضاً انتبه الأستاذ محمود في ذلك الوقت المبكر، لما فات على أذهان منظري "فكر النهضة في السودان" إذا جاز التعبير، بإدراك أن الثقافة الإسلامية العربية لها دور تاريخي في السودان، يجب أن تلعبه. لكنها فشلت في لعب هذا الدور كما ينبغي! على الرُغم من أنها الثقافة السائدة، بفضل امتلاكها لموارد القوى المادية والمعنوية، وآليات إنتاج هذه القوى.

فقد كانت نظيرة لدولة موضوعية تضعف الانقسامات والتشرذم، لو سعت لذلك مصحوباً بالتنمية. فطه في الواقع كان يحاول (إيقاف تنازل هذه الثقافة عن دورها التاريخي، وانهماكها في الهيمنة، مع عجز وسائلها عن الإجابة عن الأسئلة، التي يطرحها الواقع المادي اليومي، الذي يعيشه السودانيين في مجتمعاتهم المتنوعة، التي يمتد تنوعها لآماد سحيقة.

هذا الخلل في سلوك الثقافة الإسلاموعربية، أدى إلى أزمة (الهُوية) ومشكلة استقرار الحكم، والاختلال في ميزان السلطة والثروة وكل ذلك، لفشلها في الإجابة عن سؤال واحد مركزي هو سؤال (التنمية)، الذي تولدت عنه كل الأسئلة، التي انتهت إجاباتها إلى حروب أهلية وتطرف ومجازر.

قامت الفكرة الجمهورية في الحرية (حرية الرأي)، كمبدأ أصيل في الإسلام (الدين) تم الانقلاب عليه منذ قبل الأمويين، ليرسي العباسيين بعد ذلك دعائم دولة (ثيوقراطية) امتداد للدولة الأموية المستبدة، استمرّت كمصدر إلهام أشكال الدول التالية لها، في المجال الثقافي الإسلامي العربي. بحيث أصبح (الإطار التشريعي) لدعاة (الدولة الدينية) منذ ما بعد الكولونيالية، مستمداً من جذوره الأموية والعباسية والشيعية، التي ينهل منها ويستمد قوته، لتكون تجليات ذلك في المشهد

السوداني، إصدار الديكتاتور نميري لقوانين سبتمبر ١٩٨٣ الشهيرة، التي قضت بإعدام الأستاذ محمود محمد طه، في أوسع حملة لمصادرة الحرية الفكرية. وسجنه وتكفيره واتهامه بالردة وإهدار دمه، هو ومن معه من الأخوان الجمهوريين، ورجم وإعدام وتقتيل وتقطيع أيدي وأرجل العشرات من السودانيين –خصوصاً المسيحيين– باسم تحكيم شرع الله وتطبيق الحدود!

وعلى الرُغم من انقضاء عهد النميرى، إلا إن قوانين سبتمبر استمرت في جوهرها (كإطار مرجعي) قاد إلى اعتلاء الجبهة الإسلاموطائفية في ١٩٨٩ لسدة الحكم، إثر انقلابها على (النظام الدستوري) الذي انتخبته جماهير الشعب في ١٩٨٦ في عقابيل انتفاضة مارس أبريل ١٩٨٥، التي فشل النظام البرلماني المخترق طائفياً الذي أقامته، في الإتيان بإطار تشريعي بديل، للإطار المرجعي الذي أرسته القوى الإسلاموطائفية في سبتمبر ١٩٨٣. لأن القوى التي صاغت هذا الإطار المرجعي، هي نفسها التي انتخبها الشعب، بعد الإطاحة بنظام نميري!

ومنذ ١٩٨٩ إلى قبيل سقوط النظام الإسلاموطائفي في ١٨ ديسمبر ٢٠١٨، ظلت فصائله المختلفة تحاول بناء الواقع الافتراضي للإسلام

–الإسلام كما تتصوره هي في ذهنها– بإزاحة الواقع الحي المعاش للمجتمعات في السودان، وإحلال هذا الواقع الافتراضي محله.

فأعلنت في هذا السياق الجهاد على غير المسلمين في الجنوب وجبال النوبة، وأشرعت هوامش السودان لأوسع حرب دينية عرقية يمكن تصورها!

وكان الأستاذ محمود قد حذر منذ الأربعينيات، من هذا الخطر القادم. ولكن وقتها لم تعر الحركة السياسية الديمقراطية الأمر الاهتمام الذي يضاهيه، إلى أن بدأ المشروع الإسلاموي يتحقق عملياً منذ ١٩٨٣.

كان الأستاذ محمود يؤكد على الدوام، إن الله خلق الإنسان حراً على الفطرة "فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ"(٢٢) و"لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (٢٣) "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ" (٢٤) "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" (٢٥) "قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا" (٢٦).

فالإنسان لا يواجه مسئولية أعماله الدنيوية، إلا بعد الموت (يوم الحساب والعقاب). فالله لم ينيب عنه أحداً، ليعاقب النّاس بدلاً عنه. ومشكلة "الإنابة عن الله" في وعي (الإسلام السياسي) من أخطر

المشكلات، إذ يتداخل في وّعى هذه الجماعات ما هو "زمني نسبي بما هو روحي مطلق" إذ لا تستطيع الفصل بين (السلطة الزمنية النسبية)، التي مجال اشتغالها المجتمع ومؤسسات الدولة، في إطار تلبية الحاجات الماثلة لهذا المجتمع –إلى جانب غياب مفهوم الوطن والمواطنة– عن ذهنهم فهو وطن معنوي فضفاض غير محدد الجغرافيا. كما أثبتت تجربة الجبهة الإسلاموطائفية، مثلها في ذلك مثل جماعات (الإسلام السياسي المتوحشة) الأخرى. إذ لا تتفق في "فهمها الخاص للإسلام" مع الآخرين، إلا على الأركان الخمسة، التي هي الأخرى ليست محل اتفاق؟

ما يجعل الأمر شبيهاً (باسلامات عدّة)، وذلك لنهوض الإسلام كدين في التأويل، بحيث يتم تأويله وفقاً للمرجعيات الثقافية والمعرفية والاجتماعية للشخص المؤول، ووفقاً لشروط الزمان والمكان، والظروف النفسية التي يعيش فيها هذا الشخص، فكل ذلك يؤثر في تأويله للنص!

إلى جانب تكوينه الثقافي وتجاربه الاجتماعية، فكل هذه العوامل تؤثر في التأويل. وقد انتبه الأستاذ محمود لهذا الأمر منذ وقت مبكر، فجعل (الواقع) محور اهتمامه، للدرجة التي أخذ يستخدم فيها "اللغة العربية السودانية" التي تفهمها كل مستويات الوّعي في السودان، في طرحه لوجهة نظره في مختلف القضايا المعقدة والشائكة. مثل العلاقة بإسرائيل.

فهو أول من قال بالسلام والمصالحة معها، وضرورة التوصل إلى صيغة تعايش بين الفلسطينيين واليهود، الخ.. ومن هنا كان واضحاً أن (المرجعية المعرفية الأساسية) هي (الواقع) وما ينطوي عليه هذا الواقع من ثقافات ومعارف ومصالح.

ولذلك جاء استخدامه للعربية السودانية، وليست الفصحى القحة المتكلفة والمتقعرة، التي درج (فقهاء الظلام) على استلالها من (كهوف التراث المظلمة)، لاستخدامها في واقع تناسلت فيه اللغة، ونمت وترعرعت وتنوعت منطوية على معارف جديدة، تتلاءم مع مستجدات العصر.

فاللغة التي استخدمها الشيخ طه بسيطة ومؤثرة، تحمل من معارف العصر واليومي المعاش، ما لا تطيقه الفصحى القحة. ولقدرة لغته على النفاذ إلى الوجدان الثقافي استطاع بواسطة هذه اللغة، استقطاب الكثير من أبناء المزارعين، والطبقة الوسطى والمثقفين الأفندية.

فضلاً عن أن اللغة التي استخدمها، كانت قادرة على إزاحة المفاهيم المتناقضة، التي زرعتها وتحاول زراعتها، الطائفية وجماعات وحركات الإسلام السياسي في السودان، وإحلال مفاهيم الجمهوريين التي تنادي

بالديمقراطية والاشتراكية ومساواة المرأة بالرجل، وتنبه إلى ضرورة مراجعة "قانون الأحوال الشخصية" الذي ينتقص من حقوق النساء.

وقد عمل الأستاذ محمود والأخوان الجمهوريين، باجتهاد فيما يشبه عملية الحفر، في البنية الاجتماعية. لإحلال مفاهيم الفكر الجمهوري التقدمية، محل السلبي من العادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات، إلخ. الأمر الذي أصاب الطائفية والجماعات الإسلاموية المتوحشة بالرعب!

إن إدراك الأستاذ محمود محمد طه لحق الاختلاف وحرية الرأي واحترام الرأي الآخر والتعددية، كان مبكراً، في وقت لم يعرف فيه السودان سوى الاستبداد وقهر الرأي الأخر. وتأكيده للحرية كمبدأ يرتكز عليه الفكر الجمهوري "ندعو أول ما ندعو إلى شيء أكثر ولا أقل من إعمال الفكر الحر ولا يظنن أحد أن النهضة الاقتصادية ممكنة، بغير الفكر الحر. ولا يظنن أحد أن الحياة نفسها، يمكن أن تكون منتجة بغير الفكر الحر (٢٧) وهكذا شكَّل مفهوم الحرية أساساً وقاعدة، ينهض فيها الإسلام (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٢٨) هذا الأيمان بالحرية لامس الوجدان الثقافي للسودانيين، ووجد قبولاً لم يجده غيره من الأفكار.

فمنذ أربعينيات القرن الماضي وحتى ثمانينياته شهد الفكر الجمهوري تحولاته الكبرى، بتحوله إلى حزب واسع القاعدة وسط المتعلمين. خصوصاً أساتذة المدارس والجامعات. وانتشر وسط الطبقة الوسطى، بل ووجد تعاطفاً وتفهماً كبيراً وسط قوى اليسار والقوى الديمقراطية. ما أشر على تهديد بالغ للطائفية وجماعة "الإخوان المسلمين" والجماعات الأخرى المتطرفة، التي خرجت من عباءتها.

لقد ركز الأستاذ محمود محمد طه، على تبيان الجانب المشرق في الإسلام، ولم يفعل مثل الجماعات الراديكالية، بتقديم الإسلام كدين قمع وعنف وقتل وقطع بالخلاف! بحيث تصبح صورّة الله في أذهان المسلمين، صورّة مخيفة مرعبة، تطاردهم حتى في الأحلام، بالنيران والعذاب العظيم!

فقد عمد الأستاذ محمود محمد طه، إلى فهم تربوي يعلى من قيمة الضمير الإنساني، والتسامح والسلام. وهو ما ظل السودانيين بحاجة إليه، للتصالح مع أنفسهم، ومع واقع التباين الديني والتعدد الثقافي، والتنوع الاثني. الذي يتميز به السودان، حيث لا يمكن إكراه أحد على شيء في مثل هذا الواقع، ناهيك عن الإكراه في الدين.

ومثلما يقول د/ أحمد صبحي (أنهم يعطون دين الله وجها قبيحاً متشدداً دموياً متحجراً متأخراً، يسهمون في إبعاد أغلبية الناس عنه. ولأنهم الأعداء الحقيقيين لدين الله تعالى، فإن الله تعالى شرع القتال والجهاد ضدهم هم، وشرع الجهاد والقتال لا لإرغام الناس على دخول الإسلام، وإنما لتقرير حق الناس في الإيمان أو في الكفر، وفي رفع وصاية الكهنوت عليهم. والكهنوت هم أولئك الذين يدعون التكلم باسم الله، ويتحكمون باسمه في عقول الناس وأفكارهم. حاربهم الإسلام بالجهاد وتشريع القتال، ولكن أفلح الكهنوت العباسي والشيعي في قلب المفاهيم وتحريف الإسلام عن مواضع (٢٩).

مقاومة هذا الكهنوت في السودان، ظل شاغلاً لفكر الأستاذ محمود محمد طه، إلى أن نجح هذا الكهنوت في إعدامه في ١٩٨٥/١/١٨ ليكون أول شهيد لأجل المبادئ والأفكار التي قال بها. ومن قبل ذات الجماعة التي كرس جل وقته، لدحض أفكارها وبيان خطرها على الدين والمجتمع ووحدة البلاد.

لقد حرص الجمهوريون على عدم تسمية اسمهم بالإسلام، حتى لا يختلط اسمهم باسم الدعوات المنسوبة إلى الإسلام ك (الإخوان المسلمين) وما شابه "والأخوان الجمهوريين بذلك طلائع الأمة الإسلامية المرتقبة، التي

يبشرون بمجيئها ويمهدون لهذا المجيء، بإقامتهم الإسلام في أنفسهم، وبدعوة الناس إليه. فعمل الأخوان الجمهوريين اليوم، إنما هو ليكونوا غداً الأخوان. وليكونوا المسلمين.

فإن هذين الاثنين هما اللذان سوف يطبقان عليهم يومئذ. غير إن دعوتهم وهي إلى الإسلام، سوف يأذن الله بشيوعها في كل بقعة من بقاع هذا الكوكب، فيدخل الناس فيها أفواجاً. ويومئذ فلن تميز بين الناس العقيدة ولا العنصر. ذلك بأن هذا الكوكب، سوف تحكمه حكومة عالمية واحدة، تخضع لها سائر الدول، فلا يكون التمييز بين الناس، إلا على أساس أقاليمهم. وتصير البشرية إلى الإنسانية، حيث الوحدة التي في إطارها تنمو وتزدهر، الخصائص الأصيلة لكل إقليم. (٣٠)

لقد كان الأستاذ محمود ذا نظرة ثاقبة لمآل البشرية، فما طرحه في العام ١٩٤٥ باستقرائنا لواقع الحال، والعولمة والكوننة وواقع ما بعد الدولة، كل هذه الأفكار، لم تتشكل وقتها بعد كمفاهيم ثقافية اقتصادية اجتماعية. ما يؤكد بُعد النظر، والقدرة العالية على امتلاك قوانين الواقع!

هذه القدرة هي ما ظلت تخيف الحركات الظلامية المعادية للإنسان. ولذلك كان الإنسان والبعد الإنساني الكوني في الفكر الجمهوري، هو

محور اهتمام الأستاذ محمود. فالفكر الجمهوري ينظر إلى أن الأصول الأساسية المشتركة، بين الناس كافة. هي (العقل والقلب)، أو ما يُعرف بالمواهب الطبيعية. ولذلك نهض هذا الفكر، في تنمية المواهب الطبيعية، لا مصادرتها بتصورات مسبقة باسم الإسلام.

ومن هنا كان منهج الأستاذ محمود مع أتباعه وخصومه، هو الحوار. أراد بذلك تعميق الحوار كقيمّة إنسانية رفيعة، تجابه الاستبداد والتسلط، باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، فكان يستمع إلى الخصم بصبر، ويرد عليه بموضوعية ومنطق مترابط، ولا يستنكف الجلوس لساعات طوال للرد على سائل في مسألة اشتبهت عليه، وبذات السماحة يجلس إلى الأخوان الجمهوريين.

قيمّة الحوار عند الأستاذ محمود محمد طه، مكملة لمبدأ الحرية في الرأي والتفكير، فدون هذه القيمّة.. وهذا المبدأ، يصبح العقل الإنساني جامداً، أسيراً لفتاوى واجتهادات عصور الانحطاط والظلام. والله تعالى كرر في كتابه المقدس: أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٣١) وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ (٣٢) وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا (٣٣) قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا (٣٤) ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ

أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (٣٥) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ(٣٦).

كان احتكام الأستاذ محمود للعقل الإنساني، فبالعقل نستدل على وجود الله وآياته في الكون. والعقل هو (منبع الحكمة)، ومغامرات هذا العقل هي التي تقف خلف الفتوحات الإنسانية، في كل العصور. مروراً بالتكنولوجيا والتقنية المدهشة، التي نستمتع باستخدامها الآن، سواء في مجال الاتصالات أو الإعلام، أو غيرها من فتوحات. ولذلك خاطب الله العقل للتمييز بين الخير والشر، فالأديان كلها في جوهرها دعوة للحق والعدل والخير والجمال.

هذا العقل الذي احتفي به الأستاذ محمود، ظلت حركات وجماعات الإسلام السياسي المتوحشة، تعمل دوماً على مصادرته، بما تحاول فرضه من وصاية. بادعائها امتلاك الحقيقة المطلقة، وسعيها لاحتكار الدين. دون اعتبار إلى أن الاختلاف أصل، ولازمة للحرية والحوار.

لقد كان الأستاذ محمود منذ سبعينيات القرن الماضي، المطلوب رقم واحد على قائمة التكفير وإهدار الدم في السودان، وبعض دول العالم العربي الإسلامي، التي لعبت دوراً كبيراً، في تفريخ وتمويل حركات وجماعات الإسلام السياسي في السودان.

إلى جانب ممارستها لتأثيرات سيئة، أسهمت بفعالية في الاختناق الوطني، والأزمة الوطنية الشاملة. فالحركة السياسية أصلا ولدت شائهة منذ مؤتمر الخريجين، ما جعلها سهلة الاختراق! ومن قبل اتجهت الحركة السياسية للحكومة الكولونيالية بمطالبها، دون أن تتوجه لهذا الشعب. الذي مارست عليه تأثيراً سيئاً، بأن عمقت من التطابق بين مفهوم (الهوية والدين)، وعجزت عن تقديم طروحات، تجيب على أسئلة المستقبل، فانفجرت مشكلة الجنوب وتعقدت إلى أن انفصل.

وعبر الأستاذ محمود محمد طه عن ذلك بقوله "لماذا قامت عندنا الأحزاب أولاً، ثم جاءت مبادئها أخيراً، ولماذا جاءت هذه المبادئ حين جاءت، مختلفة في الوسائل، مختلفة في الغايات. ولماذا يحدث تحور وتطور في مبادئ هذه الأحزاب بكل هذه السرعة، ثم لماذا تضل هذه الأحزاب المساومة في مبادئها (٣٧) فقد هَزمت القوى السياسية في المركز (الخرطوم) ثقافتها الإسلاموعربية، بعدم طرحها للأسئلة الصحيحة للنهضة في السودان، باعتقاداتهم في فراديس افتراضية: الدستور الإسلامي، الصحوة الإسلامية والجمهورية الإسلامية، ودولة الخلافة.

ولم يفتح الله عليهم منذ فجر الاستقلال، بابتكار آليات للقطيعة مع أدوات إنتاج المعرفة السائدة، التي أودت بالسودان إلى ما أودت به.

فعجز عن حل مشكل مثل الهوية: –على سبيل المثال، باعتباره ظل على الدوام الأُس في الأزمة الوطنية الشاملة– انطلاقاً من الواقع المادي شديد التعقيد للسودان، كبلاد ذات واقع متنوع ثقافياً ومتباين اثنياً ومتعدد دينياً.

على الرُغم من إن السودان هو الدولة رقم ٦ من حيث الموارد على مستوى العالم، إلا أنها قبل الأخيرة من حيث التنمية، وفقا لتقارير الأمم المتحدة الإنمائية.

يقول الأستاذ محمود –العناية بالوحدة القومية، ونرمى بذلك إلى خلق سودان يؤمن بذاتية متميزّة، ومصير واحد. وذلك بإزالة الفوارق الوضعية من اجتماعية وسياسية، وربط أجزاء القطر شماله بجنوبه وشرقه وغربه، حتى يصبح كتلة سياسية متحدة الإغراض. متحدة المنافع، متحدة الإحساس (٣٨) وبالطبع كان يحول بين إنجاز هذا التصور، نظرة العقل السياسي الإسلاموعربى في السودان، كعقل مركزي للثقافات الطرفية، التي ينظر إليها كموضوعات للتعريب والأسلمة، ومشاريع للاستشهاد الدائم، بدلاً عن النظر لهذه الثقافات كذوات، من حقها الإسهام في صياغة المعنى الاجتماعي العام للحياة في السودان!

الأمر الذي ترتب عليه الحرب في الجنوب، دار فور، جبال النوبة، شرق السودان وجنوب النيل الأزرق، نتيجة لإحساس هذه الثقافات بنفسها، ووعيها بذاتها، ورفضها لأن تكون موضوعاً لمشروعات المركز.

فقد فشل المركز في تحقيق أدنى حد، من الحيّاة الكريمة أو العادلة. وهو ما نبه إليه الأستاذ محمود. فقد كان يطمح إلى تحقيق تصوره –تمكين الفرد من ناحيته الإنتاجية والمعيشية، حتى يتمكن من استغلال موارد بلاده الزراعية والصناعية، بإنشاء جمعيات تعاونية لهذا الغرض، وإنشاء نقابات توجه العمال (٣٩) لقد قال الأستاذ محمود بذلك في وقت لم تنشأ فيه بعد "الحركة النقابية" إذ اهتم لشأن الفلاح، قبل قيام اتحادات المزارعين. ودعي للاشتراكية الديموقراطية، وحرية المرأة، وتطوير التشريع الإسلامي عموماً وشريعة الأحوال الشخصية خصوصاً، والموقف الواضح من التعليم الديني –هو الذي يخرج من يعرفون بفئة (رجال الدين)، صوروا الدين بسوء تمثيلهم له صوراً شوهاء... ومعاركنا مع رجال الدين، هي معارك مبدئية (٤٠) كل هذه الأمور جعلته مستهدفاً من قبل الإسلاموطائفيين في المنطقة والسودان، لأنه عمل على نزع القناع، الذي يختبئ خلفه هؤلاء الإسلاموطائفيين، وعمد إلى تعميم الوعي بالإسلام، كدين يدعو إلى الحرية والتعايش والسلام.

"والمدهش إن الله تعالى، لم يستنكف أن يسجل آراء خصومه، مع أن آراءهم لا تستحق أن تكون آراء. إنما هي سباب وتطاول وسوء أدب، فاليهود قالوا إن يد الله مغلولة! وقالوا إن الله فقير ونحن أغنياء! وفرعون قال إنه لا يعلم إلهاً للمصريين غيره، وأنه ربهم الأعلى.. لو أراد الله أن يصادر هذه الأقوال، فلا نعلم عنها شيئاً –وبعضها قيل في عصور سحيقة قبل نزول القرآن، لفعل– ولولا القرآن ما علمنا عنها شيئا! ومصادرة الكتب والمؤلفات، هي الهواية المفضلة للكهنوت الديني والسياسي (٤١) لقد عمدت الجماعات الإسلاموطائفية في السودان، على رأسها طليعتها المتقدمة الجبهة الإسلاموطائفية، على مصادرة الفكر الجمهوري. باستخدام كافة وسائل الاتصال الجماهيري الممكنة، لتشويهه ولف أنشوطة الردة والتكفير حول عنق الأستاذ محمود محمد طه وتلاميذه، واستطاعت الهيمنة إلى حد كبير على (الوعي العام) بواسطة هذه الوسائل، أن تمهد لإعدامه، الذي تم في ١٨ يناير ١٩٨٥ فوضعت القوى الطائفية، وجماعات الإسلام السياسي بذلك، الأساس التاريخي في السودان، لأدب التكفير وإهدار الدم.

ليتمظهر في عهد النظام الإسلاموطائفي منذ ١٩٨٩، في أشكال عدّة، ابتداءً بأحداث الثورة الحارة الأولى التي قتل فيها أحد المتطرفين، الذين ينتمون إلى جماعة "التكفير والهجرة" المصلين، وتكررت الأحداث

الشبيهة مراراً، ففي العام ٢٠٠٣ تم تكفير ١٠ من المواطنين السودانيين، وتم إهدار دمهم، والإعلان عن مبلغ ٢ مليون جنيه مقابل قتلهم، من قبل جماعة متطرفة أسمت نفسها "بكتائب الفرقان". هذا غير حملات التكفير وإهدار الدّم، التي ظلت تتم للطلاب العلمانيين، في الجامعات السودانية منذ العام ١٩٩٠.

وهكذا استطاع النظام الإسلاموطائفي، لا إعدام الأستاذ محمود فقط، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، بزرعه القنابل الموقوتة، منذ اعتلائه سدة الحكم.

تتمثل هذه القنابل في جماعات وحركات الإسلام السياسي الراديكالية، إذ فتح النظام الإسلاموطائفي منذ ١٩٩٠ الحدود السودانية، أمام المتطرفين الإسلامويين في كل العالم الإسلامي، ليجدوا في السودان مكاناً ملائماً، لممارسة أنشطتهم الإجرامية، المعادية لحقوق الإنسان. والتي أولها حق (الحياة بسلام وأمن)، فالوطن لدى هذه الجماعات والحركات، كما ذكرنا في أكثر من موضع، وطن معنوي فضفاض، أكثر من تجسيداً لحدود جغرافية معلومة.

ووطن هؤلاء الإسلاموطائفين، هو أينما يوجد مسلمين. دون أدنى اعتبار لمفهوم الدولة، وما يطرحه هذا المفهوم، خاصة فيما يتعلق بالسيادة

الوطنية والحدود والمواطنة، والأجنبي والصديق والشقيق. والمشترك الثقافي والإنساني إلخ...

لقد كان الأستاذ محمود محمد طه يرى كل هذه المتناقضات، منذ أربعينيات القرن الماضي. قبل تصاعدها بعقود عدّة، ولذلك كانت أولويات أجندة عمل حزبه الجمهوري، محاربة القوى الظلامية ممثلة في "الإخوان المسلمين" وأرصدتهم المتأخرة –القوى الطائفية والأنظمة الرجعية مثل نظام نميري أو البشير– لتكون النتيجة الراهنة وضع السودان المتأزم أمام احتمالات مخيفة!



خاتمة

في ١٠ مارس من العام ٢٠١٣ تناقلت عدة وسائط إعلامية ما مفاده أن وفداً من حزب التحرير/ ولاية السودان، التقى بلجنة الدستور لتعريفها (رؤية حزب التحرير) للدستور القادم. وأوضح (أمير الوفد) موقف حزبه من الدستور بأن "الأمة تتوق إلى حكم الإسلام، وكل الحراك في العالم العربي، كانت نتيجته وصول الحركات التي تحمل شعار الإسلام إلى السلطة. ولذلك تسعى السلطات في السودان –حسب رأي أمير الوفد– للخروج بدستور مضلل حتى يُخدع الناس باسم الإسلام ويُخدروا، ويقعدوا عن الحراك تجاه دستور إسلامي حقيقي، يطبق في دولة الخلافة"

حزب التحرير –الذي مفهومه لمعنى كلمة حزب ينحصر في أن كل ما تعنيه هو "الأرض الشديدة الغليظة، وما يعتاده المرء من صلاة وقراءة ودعاء" على حسب المعجم الوسيط– يرى باختصار أن على دستور السودان –الذي أصلا هو دستور اسلاموي منذ ١٩٨٣– أن يكون دستوراً إسلامياً يستمد شرعيته من (الوحي) حسب فهم حزب التحرير للوحي وللإسلام. ففي التحليل النهائي، أن حزب التحرير يقوم (مقام النبوة) و(الوحي) يتنزل على الناس عبره؟!

ما هو مهم ليست أفكار هذا الحزب المعادية للديموقراطية وحقوق الإنسان، بل اعتقاده أن إنجاز (دولة الخلافة) هو الحل؟ وأن هناك إمكانية لإنجازها؟!

وبالنسبة لـ راعي الضأن في الانقسنا أن دعوة لإقامة الخلافة الإسلامية (في زمان الناس هذا) هو نوع من اللعب على وتر (العواطف والضحك على الذقون)،

كما أن نظام الخلافة ليس هو بالنظام الصالح لكل زمان ومكان ــــ في الواقع لم يكن موضع اتفاق حتى في زمن الخلفاء الأربعة، ولهذا السبب كانت الفتنة الكبرى ــــ فشتان ما بين الإسلام كـ(دين) وما بين (النظام السياسي) الذي اختاره المسلمون الأوائل لإدارة دولتهم (الخلافة).

وما هو جدير بالتساؤل حقا لماذا عمد النظام الإسلاموطائفي الحاكم وقتها، بأن يكون لحزب التحرير، الذي ليس له وجود فعلي في السودان، كل هذه الأصداء الاعلامية، في مثل هذا النوع من القضايا المصيرية الخلافية كـ(قضية الدستور)؟!



هوامش

(١). نُشرت ورّقة محمود محمد طه، في كل من مجلة "أدب ونقد/ حزب التجمع الاشتراكي "المصري" (مارس ٢٠٠٤، العدد ٢٢٣) و"موقع الحوار المتمدن (١١ ديسمبر ٢٠٠٣).

(٢). رواق عربي/مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان" (١ فبراير ٢٠٠٤، العدد ٣٣)

(٣). أعيد نشر الورقة في الذكرى العشرين لرحيله ٢٠٠٥.

(٤). صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، نوفمبر ١٩٧٠، ص: ١٧

(٥). حسام أبو حامد، العربي الجديد، الدين في الفضاء العام، ١٣ أكتوبر ٢٠٢١

(٦). حوار أجراه جمال الدين حسين مع الأستاذ محمود محمد طه، مجلة الوادي، العدد ٤٧، مارس ١٩٨٣

(٧). تنشأ الطوائف الدينية، على مدى فترات زمنية طويلة وببطء شديد، نتيجة لعدة أسباب. تشير الوقائع التاريخية، إلى أن نشأة

الطوائف الدينية ترجع لتأثيرات جغرافية وثقافية، بين مختلف المجموعات. مما يؤدي إلى جنوح مجموعة معينة، من معتنقي ديانة ما، بأفكارهم بعيداً عن المعتقدات الأساسية لهذا الدين.

وبمرور الوقت، يكتشف أعضاء ديانة ما أن أفكارهم التي يعتنقونها، تختلف كثيراً من ناحية الإلهيات والفلسفة والتعددية الدينية والأخلاقيات. علاوةً على الطقوس والشعائر الدينية. ونتيجة لذلك، قد تنشأ العديد من الطوائف المختلفة بمرور الوقت.

وفي حالات أخرى، قد تنشأ طوائف دينية أخرى بمنتهى السرعة، سواء أكان ذلك نتيجة نزاع أو انشقاق ديني، في داخل طائفة موجودة بالفعل، أو إذا اشترك مجموعة من الأفراد، في شعور بنوع من الانتعاش الروحي أو نهضة روحية، واختاروا أن يشكلوا طائفة جديدة، بناء على هذه الأفكار أو المبادئ الجديد.

(٨). انظر مشروع دكتور محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي: (التكوين، ٢٠٠٩/ط١٠، البنية، ٢٠٠٩/ط٩، العقل السياسي، ٢٠٠٠/ط٤، والعقل الأخلاقي، ٢٠٠١/ط١). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(٩). أسامة غاوجي، في العنف والدين، مجلة حبر، الاثنين ٩ كانون الأول ٢٠١٧

(١٠). محمود محمد طه، السفر الأول، منشورات الأخوان الجمهوريين، الطبعة الأولى ١٩٤٥. ص: ٣

(١١). دكتور محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة "معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٤

(١٢). خالد بشير، إشارات إلى تجربة علمانية في السياق الإسلامي، مجلة حبر الإليكترونية، ٢٣ تشرين الأول ٢٠١٧

(١٣). محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الأولى، يناير ١٩٦٧

(١٤). محمود محمد طه، رسالة الصلاة، الطبعة الأولى، يناير ١٩٦٦

(١٥). تطوير شريعة الأحوال الشخصية، الطبعة الأولى ديسمبر ١٩٧١

(١٦). **الأخوان الجمهوريون، الزي عنوان عقل المرأة وخلقها،** alfikra.org

(١٧) **الأخوان الجمهوريون، هؤلاء هم الأخوان المسلمون، الطبعة الأولى، ١٩٧٨**

(١٨). **الأخوان الجمهوريون، اسمهم الوهابية وليس اسمهم أنصار السنة، الطبعة الأولى نوفمبر ١٩٧٦**

(١٩) **هذا أو الطوفان** (منشور). alfikra.org

(٢٠). **د. سامي الذيب. محمود محمد طه بين القرآن المكي والقرآن المدني، مركز القانون العربي الإسلامي، ٢٠١٧/أمازون.**

(٢١). **نفسه.**

(٢٢). **الكهف، ٢٩.**

(٢٣). **الكافرون، ٦**

(٢٤). **الغاشية، ٢٢**

(٢٥). **يونس، ٩٩**

(٢٦). الإسراء، ١٠٧

(٢٧). محمود محمد طه، السفر الأول، السابق، ص: ٣

(٢٨). نفسه ٤

(٢٩). المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حرية الرأي والعقيدة، مجموعة أبحاث، القاهرة، ٢٠٠٤، ص: ٩٣

(٣٠). محمود محمد طه، السفر الأول، ص، ٦

(٣١). الحجرات، ١٣

(٣٢). الكهف، ٥٤

(٣٣) هود، ٣٢.

(٣٤). النخل، ١٢٥

(٣٥). هود، ١٨

(٣٦) محمود محمد طه. السفر الأول السابق، ص :٦

(٣٧) السابق، ص: ٨

(٣٨). نفسه، ص: ١١

(٣٩) نفسه، ص :١٢

(٤٠) نفسه، ص:١٥

(٤١). حرية الرأي والعقيدة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٥٠

الفصل الثالث: المرأة السودانية وتجربتها مع السلطة السياسية

"لقد شاهدت النساء، وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأني رُبيت في حجورّهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن. ولا جالست الرجال إلا وأنا في حدّ الشباب، وحين تبقل وجهي. وهن علمنني القرآن، وروّينني كثيراً من الأشعار ودربني في الخط. ولم يكن وكدي وإعمال ذّهني مذ أول فهمي، وأنا في سن الطفولة جداً. إلا تعرُّف أسبابهن، والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك".

ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة

إن المرء لا يُولد امرأة، وإنما يُصبح امرأة!

سيمون دي بوفوار

المرأة السودانية على خلفية الفضاء الإسلامي/ العربي لنزاع المرأة والسلطة

كانت فكرّة هذه الورّقة موجودة في الذهن، دون أن تجد لدي الوقت أو الاهتمام الكاف لإنجازها، فقد ظلت حبيسة الخواطر لوقتٍ طويل. وكان انشغالي بضرورة إنجازها –المؤجل– بسبب أن قضية المرأة إحدى القضايا المحورية الكبرى، التي تقع في صلب كل من التحرر والديموقراطية والإصلاح الديني، خاصة بعد أن اندفعت المرأة في السودان إلى سوق العمل المنظم، وهي التي عملت غالباً خارجه.

ويطيب لي هنا استهلال هذه الورّقة بمجتزأ لحركة الأخوان الجمهوريين حول: "تطوير قانون الأحوال الشخصية"، على خلفية أفكار الأستاذ محمود محمد طه، التي تناولناها في الفصل السابق، إذ يقول هذا المجتزأ: ".. من هذه المواقف المختلطة، ومن مشاعر غيرها، تدخل في بابها، جاءت معاملة المرأة، وضُرب عليها الحجاب، وعُوملت معاملة القاصر، المتهم.. ونُزع أمرها من يدها. وجُعل إلى أبيها أو أخيها أو وليها من أقاربها الأدنين. أو قد يجعل لمطلق رجل من العشيرّة أو للحاكم أو لزوجها..

ولا يكاد يختلف حظ المرأة في بلدٍ دون بلد، إلا اختلافاً طفيفاً.. وعندنا في الجزيرة العربية، عندما أشرقت عليها شمس الإسلام، كانت الأنثى تُعامل شر معاملة.. وكان التخلص منها يُعتبر مكرمةً من المكارم. وكانت من أجل ذلك تُدفن حيّة!

ولقد جاء الإسلام بتقريعهم على هذا الصنيع الشنيع.. قال تعالى: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩ – النحل".. وقال تعالى، في موضع آخر: "وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ٨ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ– التكوير" وهي إنما كانت توأد حيّة لأمرٍ من أمرين، أو لكليهما معاً: إما خوف المضايقة في الرزق الضيق، أو خوف العار!

فقد كان المجتمع الجاهلي، في الجزيرة العربية، يعيش في ضنك شديد، وفي جوعٍ عضوض (..) ولا تزال صور بشعة، من هذا الاسترقاق عن طريق الزواج، تُمارس في المجتمعات المتخلفة المعاصرة.. ونحن، في بعض أجزاء بلادنا (السودان)، نعرفها (..) ولكن هناك كثيراً من التسلط عليها، ممن لا يهتمون بصونها، ولا بعفتها.. فيرجع الأمر إلى الملكية، والاسترقاق.

ومهماً يكن من الأمر، فإن الاعتدال في معاملة النساء أمر نادر.. فالحجاب الذي يضربه المسلمون اليوم على نسائهم، في بعض البلاد الإسلامية، فيه شطط يُمليه سوء الظن، والغيرّة المتهمة، وحب تسلط القوي على الضعيف (..) ثم إن الإسلام ورِّث هذه الأوضاع البشعة، التي كانت تجري في مجتمع الجاهلية.. فحسم المشتط منها حسماً.. ولكنه لم يكن ليتخلص من سائرها، فينهض بالمرأة إلى المستوى الذي يريده لها في أصوله، وما ينبغي له أن يتخلص، وما يستطيع..

ذلك بأن حكمة التشريع تقتضي التدريج.. فإن الناس لا يعيشون في الفراغ.. والمجتمعات لا تقفز عبر الفضاء، وإنما هي تتطور تطوراً وئيداً، وعلى مكث.. فوجب على التشريع إذن، أن يأخذ في اعتباره طاقة المجتمع على التطور، وحاجته الرّاهنة فيجدد قديمه، ويرسم خط تطورّه، ويحفزه على السير في المراقي.

وهذا ما فعله التشرّيع الإسلامي.. فإنه قد احتفظ بتعدد الزوجات، ولكنه حصره في أربع، مراعياً، في ذلك، أمرين حكيمين. هما إعزاز المرأة، وحكم الوقت.

فأما حكم الوقت فإنه قد كانت المرأة تعيش في المستوى الذي أسلفنا ذكره، وما كانت إذن لتستطيع أن تمارس حقها في المساواة، بين عشية

وضحاها.. وإنما كانت لا بد لها من فترة انتقال، تتهيأ خلالها لتنزل منزلة عزتها، وكرامتها، كاملة، غير منقوصة.. ومن حكم الوقت أيضاً، أن كان عدد النساء أكبر من عدد الرجال، وذلك لما تأكل الحروب منهم، فرأى الشارع الحكيم: أنه أن يكن للمرأة ربع رجل يعفها ويصونها ويغذوها، خير من أن تكون متعنسة بغير رجل.

وكذلك سمح بالتعدد إلى أربع.. فقال: "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً— النساء" وقال، في موضع آخر: "وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٢٨)— النساء، وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (١٢٩)— النساء".. فهو ليصل إلى شريعته هذه المتمشية مع حكم الوقت، تنزل عن أصله، وتجاوز عن العدل التام، وسمح ببعض الميل، فقال: "فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ" مع أنه، لولا حكم الوقت، لم يكن ليسمح إلا بالعدل التام.. وهو، في أصول الدين لا يتجاوز عن بعض الميل.. وفي أمر المال فإنه أشرك الأنثى في الميراث،

ولكنه جعلها على النصف من الرجل، فقال: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ— النساء".

وأدخلها في عدالة الشهادة، ولكنه جعلها على النصف من الرجل أيضاً، فقال: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ٢٨٢–البقرة".

إن هذه الشريعة السلفية عادلة، وحكيمة، إذا أُعتبر حُكم الوقت.. ولكن، يجب أن يكون واضحاً، فإنها ليست الكلمة الأخيرة للدين.. وإنما هي تنظيم للمرحلة، يتهيأ بها وخلال وقتها المجتمع، برجاله ونسائه، لدخول عهد شريعة الإنسان. ويتخلص من عقابيل شريعة الغابة، خلاصاً يكاد يكون تاماً.. ويومئذ تُعامل المرأة في المجتمع كإنسان لا كأنثى.. ذلك هو يوم عزها المدخر لها في أصول الدين(١)."

ولا شك أن الأستاذ محمود محمد طه، أحد أهم المفكرين الإسلاميين، ومجددي الفكر الديني، ليتلاءم مع روح العصر. فضلاً عن اهتمامه الفائق بقضية المرأة، وآراءه غير المسبوقة في هذا الشأن.

ولأهمية خطابه في دحض خطابات الحركات الإسلاموطائفية، التي تعمل على تكريس وضعية متخلفة للمرأة في مجتمعاتنا السودانية، قصدنا الاستعانة بهذا المجتزأ كمفتتح لورقتنا.

استطاعت المرأة السودانية من خلال تراكمات نضالية بمستويات متفاوتة، ووفقاً لبعض العوامل المجتمعية المساندة، أن تحصل على مكاسب هامة وكبيرة. ففي مجال التعليم، نجد أنه ومنذ افتتاح أول مدرسة لتعليم البنات في سنة ١٩٠٧ على يد الشيخ بابكر بدري، تواصلت نسبة تعليم البنات باضطراد مستمر. إلى أن كادت تختفي الفجوّة فيما يتعلق بالتحاق البنات بالتعليم المدني، مقارنةً بالأولاد. الأمر الذي كانت له انعكاساته على مجمل قضية المرأة.

ظل مجال العمل السياسي في عُرف المجتمع السوداني –ولفترات طويلة، قاصراً على الرجال دون النساء. وحتى عندما شاركت المرأة في الحركة الوطنية والنضال ضد الاستعمار، كان ذلك بمساعدة المناخ العام، وبتشجيع من بعض الرجال.

وهنا أيضاً حاولت حكومة الاستعمار وضع لوائح لتقييد النساء، والحد من مشاركتهن في النقابات مع الرجال. فكونت المعلمات نقابة خاصة بهن، وناضلت الممرضات، حتى نلن شرف التمثيل في نقابة الممرضين.

وشهد المجتمع المدني منذ نهاية الأربعينيات من القرن الماضي، قيام العديد من التنظيمات النسائية، كان أهمها الاتحاد النسائي، الذي كونته الرائدات المتعلمات. وانضمت النساء إلى الأحزاب السياسية.

وبعد أن خاضت البلاد الانتخابات مرتين بعد الاستقلال، لم يكن للنساء أية حقوق سياسية، بل وجدت النساء مقاومة ومعارضة من بعض الفئات. لكن بعد نضال الحركة النسائية، نالت المرأة حق الانتخاب، وحق الترشيح في عام ١٩٦٥.

ومارست بعض النساء هذه الحقوق في فترات الديمقراطية القصيرة. وشاركن في عملية التعبئة السياسية. وكن ينتمين إلى عدة أحزاب سياسية، وتم انتخاب أول امرأة في الجمعية التأسيسية عام ١٩٦٥، ودخلت ضمن دوائر الخريجين امرأتان في انتخابات ١٩٦٨، كما تم تعيين نساء في الاتحاد الاشتراكي في السبعينيات، وفي المجلس الوطني في التسعينيات. كما شهد تاريخ السودان المعاصر تعيين عدة وزيرات.

وفي فترة التسعينيات منح قانون الحكم الشعبي ٢٥% من عضوية المجالس للنساء، وقانون مجالس الحكم الشعبي لعام ١٩٩٢ (المادة ٤ الفقرة ٢) يتطلب ألا تقل نسبة النساء عن (٢٥%) من عضوية اللجان.

ولكن ما تجدر ملاحظته هو أن نسبة تمثيل النساء هذه في البرلمانات، في الفترات التاريخية المختلفة لم يتعد ٩٪ من عدد النواب، وكانت أعلى نسبة للوزيرات هي (٣٪). كما أنهن كن يشغلن وزارات معينة.

وفي كثير من القرى، نجد أن المرأة ليست لديها تمثيل في اللجنة الشعبية، ولذلك فإن مشاركة النساء في عملية اتخاذ القرار، ووضع القوانين ظلت غير فاعلة.

إذن تأتي هذه الورقة، على خلفية أفكار شائعة وقوية، لكتاب ومفكرين وشيوخ نساء ورجالاً قاوموا –وما يزالون– العملية التاريخية الموضوعية لتحرير المرأة، التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر، وما تزال جارية. تستهدف الوصول بالمرأة الى وضع المواطن الكامل، وتحريرها من الاستغلال.

ومما تقدم من مجتزأ للأستاذ محمود محمد طه، نستشف طبيعة تلك الأفكار الشائعة، التي حاول الأستاذ محمود مناهضتها ودحضها، وهي الأفكار ذاتها، التي تقف اليوم حجر عثرّة، إزاء تحقيق أي تقدم في وضعية المرأة في السودان. فأصحاب هذه الأفكار الشائعة، لم يكونوا يعبرون عن أنفسهم فحسب، بل كانوا غالباً تعبيراً متخلفاً عن قوى اجتماعية وسياسية فعالة، لها مشروعاتها وبرامجها –وهي ذات القوى

التي تآمرت و تواطأت مع قوى أخرى عديدة لاغتيال الأستاذ محمود محمد طه، لاستشعارها خطورته البالغة، على تكسبها من توظيف الدين في قضايا المجتمع لخدمة أغراضها الضيقة– وتكتسب هذه القوى شرعية متزايدة وإضافية، لكونها تكسب إلى صف أفكارها ملايين النساء، اللاتي يندفعن بوعي أو بدون وعي، إلى ارتداء الحجاب، الذي يتجاوز في هذه الحالة كونه زياً بين أزياء ليصبح –شاءت النساء أم أبين– رمزاً سياسياً لهذه القوى، وحجاباً للعقل متحركاً في الزّمن والمكان.

بل إن انجذاب النساء لهذا المشروع السياسي، الذي يرمز له ارتداء الحجاب، يقود إلى تبني المرأة، لصورة عن ذاتها، تستجيب للأسس الأيديولوجية العامة لهذا المشروع، الذي تنهض تصوراته للمجتمع الفاضل المنشود، على تراتبية صارمة. تضع المرأة في مكانة أدنى، منسوبةً دائماً إلى رجل ومحرومة من المواطنة الكاملة. مسجونة في صورّة الأنثى، التي لا ترقى إلى مستوى الإنسان، بحكم ما لجسدها من وظائف مختلفة.

أدت عوامل كثيرة لحرمان قضية "تحرير المرأة" من حليف رئيسي لها، هو جماعة المثقفين كجماعة –وإن لم تعدم مساندة أفراد قلائل– استطاعوا أن يتجاوزوا بجهدٍ بالغ، الحالة الشائعة في السودان. التي سمتها ازدواجية المثقف، وبخاصة المثقف التقدمي وتناقضاته!

صحيح أن هذا المثقف هو ابن المجتمع، الذي يصطرع فيه التقليدي والحديث. والوّعي الزائف والوعي النقدي. لكنه بحكم تكوينه الذي يتيح له الوقوف على مسافة نقدية من حال المجتمع ككل، لابد أن يكون أكثر تقدماً، إلا أنه في نظرته للمرأة، وعلاقته بها، غالباً ما يُسفر عن وجه الاستبداد الأبوي (٢) كما أن النسوية المعادية للرجل (ابو جيقة)، هي –أيضاً– في واقع الأمر أحد وجوه الهيمنة الأبوية.

تقول الباحثة السودانية "خديجة صفوت"، في كتابها "النسوقراط ووأد البنات.. نسونة التاريخ وسوق العمل" يُلاحظ إن نشوء النسوية الراديكالية، وقيادتها وطروحاتها المغالية، في المطالبة بمساواة المرأة بالرجل، وصولاً إلى إحلال النساء مكان الرجال، في كافة المراكز والادوار، وتحييد الفوارق الجنسية أو النوعية، مع التعامي عن العلاقة الجدلية، بين امتياز المتمايزين، واستلاب غالبية النساء والرجال. إنما يتصل بأقلية من النساء، اللواتي يدعين تمثيل جميع النساء. ويتحدثن باسم كافة النساء ونيابة عنهن، ممن اسميهن بالنسوقراط .Feminocrats

كما تأخذ النسوقراطية على عاتقها، إعلاء أولويات النساء الممتازات، والمطالبات بمزيد من الامتيازات للنساء. مكونات الزعامة من فوق

المنابر، بطروحات وأجندة، تجعل من جنس المرأة طبقة غير معرفة، وتنصبها في حرب جميع النساء ضد جميع الرجال.

وقد أخذت النسوقراطية تتألف تباعاً، ومنذ منتصف السبعينيات، من أقليات لنساء ممتازات، مكوننةً (معولمةً) امتيازاتهن.

وتشارك تلك الأقلية الممتازّة، مع الجماعات في العالم، فائض عمل الأغلبية من المنتجات والمنتجين، لكل من القطاع الأهلي والعاملين في أسواق العمل المكوننة (المعولمة). إذ تتبادل مسارات صعود النسوقراط إلى قيادة المرأة، الاعتماد مع مسارات كل من السلطة والثروة، وأسلوب الحياة والإنفاق والاستهلاك، لأقلية من النساء والرجال (٣).

يقول تعريف منظمة حقوق الإنسان ١٩٩٣، أن كل النساء اللاتي يعانين، ويعايشن أساليب حياتية مليئة بالذل، الحرمان، الاستضعاف، الفقر، التفرقة وعدم القدرة على المشاركة في التنمية. هن نساء مستضعفات.

وهذه الصفة تشمل النساء: الفقيرات غير العاملات، أو اللائي يعملن في قطاعات غير نظامية، أو عاملات موسميات في المصانع والمشاريع

الزراعية، أو أي فئة من النساء ينلن أجراً ضئيلاً، لا يغطي احتياجاتهن الأساسية، من مأكل وملبس وعلاج.

كذلك النساء النازحات من مناطقهن، إثر ظروف بيئية (الجفاف، التصحر، الفيضانات والزلازل)، واللاجئات لظروف سياسية، أو بسبب الحروب والنزاعات العرقية. والمعاقات جسمانياً وعقلياً.

إلى جانب النساء في السجون، نتيجة لأحكام قضائية، أو لقرارات صادرة عن السلطة الحاكمة. وهذا يؤدي إلى حرمانهن من المشاركة في المجتمع.

أيضاً النساء من (الأقليات) في المجتمع، وهن اللائي يعانين من تفرقة عنصرية، إثر تباين عرقي أو ديني أو طبقي، أو نتيجة لكل الأسباب المذكورة.

كذلك النساء الوحيدات والمطلقات والأرامل، خاصة اللائي يقمن برعاية أطفالهن، دون الحصول على مساعدة مادية أو اجتماعية. والنساء اللائي يتعرضن لممارسات العنف داخل المنزل بصورّة مستمرّة، دون أن يلجأن للقانون والعدالة، ولغياب من يقدّم لهن الدعم والمساندة، من أفراد الأسرّة الممتدّة.

أهم ما تم التركيز عليه مؤخراً، هو دور القانون السلبي، في التمييز ضد المرأة. أو دوره في القضاء على اللامساواة، ودعم المساواة والتنمية. واستدعى أهمية ربط التنمية، بقضية حقوق الإنسان. وأصبحت اتفاقية القضاء على "كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)" مرجع أساسي لتقييم وضع المرأة في كثير من الدول. كما أصبحت اتفاقية (حقوق الطفل)، ذات أهمية في برامج الأمم المتحدة، وفي البرامج التي تنفذها بالتعاون مع الحكومات.

وفي هذه الاتفاقية، كانت حقوق البنت هدفاً أساسياً، وركزت كل المؤتمرات واللقاءات العالمية، مثل مؤتمر التعليم في (جمتين ١٩٩٠) ومؤتمر المرأة في (بكين ١٩٩٥) و(مؤتمر التنمية الاجتماعية ١٩٩٥)، على قضية حقوق المرأة، وضرورة متابعة تنفيذ الدول للمساواة؛ في الحقوق وعدم التمييز، وتنوير النساء بحقوقهن، وتأكيد ممارستهن لها.

كانت اتفاقية إلغاء "كل أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)" من أهم إنجازات العقد العالمي للمرأة ١٩٧٥ – ١٩٨٥، إذ جمعت في (وثيقة شاملة)، كل حقوق المرأة. التي مرّت عبر رحلة دولية طويلة، منذ (الإعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة في ١٩٦٧)، وصولاً إلى بلورّة الاتفاقية ذاتها، وإعلانها سنة ١٩٧٩.

ولما كان الأمر كذلك، فسوف نحتكم إلى الاتفاقية، باعتبارها بلورّة عالمية متكاملة، لما هو قانوني بالكامل. ولمعنى المساواة التي سوف يستحيل تحقيقها، إلا بصورّة شاملة لكل الجوانب. والتشريع هو واحد من جوانب كثيرة، يقتضي الأمر تغييرها.

بالإضافة إلى تغيير الواقع الاقتصادي/ الاجتماعي، القائم على الاستغلال والظلم، أو كما نتطلع إلى ذلك في ظل (سودان جديد)، حتى يكون بوسعنا القول، إن المسافة قد تلاشت فعلاً بين النصوص القانونية، التي تدعو للمساواة والعدل؛ وبين الواقع الفعلي للنساء.

أدت "الأزمة الوطنية الشاملة" في السودان، إلى اتساع نفوذ المؤسسات الدينية المحافظة والنصية –النمو المريب للجماعة التي تخاصم التاريخ، كالوهابيين والسلفيين، وجماعات الإسلام السياسي المتوحشة الأخرى كحزب التحرير، في أطراف المدن السودانية– وذلك رغم التآكل، الذي كان قد أصابها، على طريق تقدم المجتمع في السودان، إلى تخوم التنوير والحداثة والديمقراطية.

وأصبح هذا النفوذ الذي كان مرشحاً للزوال في صيرورة التطور، يُعبر عن نفسه في شكل ما يُسمى في وقتٍ من الأوقات ب: (الصحوة الإسلامية)، التي تعادي غالبية فصائلها، قضية تحرير المرأة ومساواتها

بالرجل، وتقف حجر عثرّة في طريق تغيير الدستور والقوانين ——كما رأينا الخلاف في (نيفاشا) حول قومية العاصمة، وإسلامية الشمال، وفصل الدين عن السياسة– إلى جانب الإصرار التاريخي، على أن الإسلام هو مصدر التشريع لبلادنا، على الرغم من المضامين الثورية، لكثير من الأحزاب والقوى والحركات السياسية في السودان، من حيث القضاء على الاستعمار الداخلي، ومحاربة كافة أنواع الاستغلال. خاصة استغلال الرجل للمرأة –والتي لم تصبح إنسانا بعد– لذلك نجد أن الشعارات التقدمية في هذا السياق، لهذه الأحزاب والقوى والحركات، لا تزال بعيدة عن الفكر والممارسة، داخل ساحة النضال الأساسية.

فالنساء لا يزلن في الساحة السياسية، عبارّة عن أفراد ضعيفات متفرقات وخاضعات! كل منهن محكومة بالرجل في كل مكان، ابتداءً من البيت، مروراً بداخل التنظيم ——إن وجد—— وانتهاءً بالحيّاة العامة.

وينحصر دورهن في كثير من اللحظات التاريخية الحرجة، كأدوات يستخدمها الرجل في الثورّة والنضال العسكري أو السياسي. وما أن ينتصر (الرجل) حتى تعود (المرأة) مرّةً أخرى إلى البيت أو المكتب، إلخ.. لتكون أداة من نوع آخر.. حسب الحاجة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الجسدية للرجل.

نجد تنظيمات نسائية تلعب دور التابع للتنظيمات السياسية، والسلطات الرسمية والتنفيذية. على الرُغم من المسيرّة النضالية الطويلة للمرأة في السودان، سواء من خلال التنظيمات السياسية، أو من خلال تنظيمات خاصة بها. وغني عن القول إن "ديمقراطية التنظيم النسائي"، هي الحماية الوحيدة له، سواء من استغلال الرجل أو استغلال مجموعة من النساء.

فالاتجاه لممارسة القيادة أو السلطة على المنظمات النسوية، يُفرغها من مضمونها ويحولها إلى مجرد أدوات. ولذلك على "التنظيم النسوي"، أن يتعلم من تجارب التنظيمات النسوية، وأن يُدرك أن الديموقراطية، هي الشرط الأساسي لقوته، النابعة من قوّة الجماهير النسائية المنظمة. وهذه القوة هي التي تحقق للمرأة استقلالها ونموها، الذي يعتبر خُطوّة في طريق تحالفات القوى النسوية، في سبيل تحقيق الحركة النسوية لأهدافها كاملة.

الحركة النسوية هي احتياج أصيل واقعي وضروري، ناتج عن حقيقة أن ملايين النساء تعلمن وانخرطن في العمل، وحصلن على حق المشاركة السياسية، واصطدمن بأوضاعهن المتدنية في المجتمع بحكم الثقافة السائدة، وفي الأسرة بحكم قانون بالٍ للأحوال الشخصية، قائم على

التمييز ضد المرأة، وفرض الوصاية عليها. حيث يفوِّض النظام السياسي الأبوي الأسرة، لقهر وضبط نصف المجتمع نيابة عنه.

التاريخ السياسي في السودان يفيدنا بأن ما من قوة اجتماعية أو فئة، تقوم بإنجاز مهمة أو الدفاع حتى النهاية عن قضية تخص فئة، أو قوّة اجتماعية أخرى، وتكسبها بالنيابة عنها. رُغم أن الآخرين يمكن أن يقدموا العون والدعم والمساندة دائماً، كما فعل الرجال المستنيرون والديموقراطيون، في مساندة النساء في السودان منذ ١٩٠٧ (الشيخ بابكر بدري). وباختصار لا تحرر النساء، إلا النساء أنفسهن.

كما أن مقايضة (حق) بحق آخر، كأن نرضى ببرنامج للإصلاح الاجتماعي مثلاً، مقابل التضييق على الحريات السياسية دون الحقوق المدنية، أو العكس. قد أدى غالباً إلى نتائج سلبية بل وكارثية في بعض الأحيان.

ولكي نتعرف بصورّة واضحة، تكفي لكي نفهم الوضعية التي تعيشها المرأة في السودان، لابد لنا أولاً من الغوص بعيداً.. في التجربة الإنسانية للمرأة والسلطة عبر التاريخ، منذ كانت تستمد سلطتها من كونها آلهة —قبل الديانات السماوية— أو منتجة أداة من أدوات السلطة: كالحكمة أو المعرفة (إلهة الحكمة، إلهة المعرفة، إلهة الكتابة، إلخ..) —

كما سنتعرض إلى ذلك لاحقاً، مع تركيز خاص على النحو الذي صيغت به في (الفضاء الإسلامي العربي)، ومن ثم موضوعنا الأساس (المرأة في السودان).



المرأة عبر التاريخ

تقول الأستاذة فريدة النقاش، في كتابها (حدائق النساء – في نقد الأصولية): رغم أن العلم قد أثبت منذ زمن بعيد، أن الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، لا ترتب أي فروق ذهنية أو عقلية. وهي ليست – ولا يجوز أن تكون– أداة لطمس إمكانات المرأة وقدراتها. فقد بقيت الأساطير القديمّة حيّة –لا فحسب حول طبيعة المرأة– وإنما –وهو الأهم– حول ارتباط جسدها بالخطيئة، فهو جسد نجس! وهي كجنس مسئولة عن إخراج آدم من الجنة، لأنها أغوته بأكل التفاحة المحرمة، وفتحت له أبواب الجحيم! وتأسيساً على هذه الحكايات، التي نسجتها البشرية في ليلها الطويل، قبل أن يبدأ التاريخ، تراكمت حكايات شر المرأة وقدرتها على الإيذاء. بل وعرف الأدب العالمي حكاية الموت عن طريق المرأة، وهلاك الذكر بالأنثى. سنحاول لاحقا دحض هذه الأساطير، التي لا أساس من الصحة لها (٤).

وفي بحثها حول الأسباب التاريخية، التي جعلت الرجل مسيطرا على المرأة، تُشير دكتورة نوال السعداوي في كتابها (عن المرأة)، إلى عدد من

الأسباب. الأول: أن الذين حاولوا الإجابة على هذا السؤال من الباحثين، انقسموا إلى ثلاث أقسام:

(١). القسم المثالي: وينقسم إلى فريقين:

أ/ فريق يرى أن خضوع المرأة قديم وأزلي: وهم أصحاب الفكر الديني، الذين يعتبرون خضوع المرأة قانوناً إلهياً أزلياً وثابتاً لا يتغير أبداً. لأن قوانين الإله نصوص ثابتة مكتوبة واضحة المعنى.

وإذا كان هناك من النصوص ما هو غامض، فالتفسير مهمة "رجال الدين" –ليس هناك شيء اسمه نساء الدين!– والاجتهاد في التفسير يقوم به رجال الدين من (علماء و فقهاء).

ب/ فريق يرى أن خضوع المرأة قدّيم وأزلي. وهم أصحاب الفكر الفلسفي المثالي، الذين يفصلون بين المادة والفكر، ويضعون العقل في تناقض مع الجسد، ويجعلون العقل أسمى من الجسد. أو الفكر هو الأصل وهو الحقيقة، والوجود المادي هو الفرع أو اللا حقيقة. والرجل في نظرهم هو العقل والفكر والأصل. والمرأة هي النقيض. فهي الجسد والمادة والفرع.

(٢). القسم المثالي المادي: هذا الفريق يرى أن خضوع المرأة قديم وأزلي، ولكنهم لا يفسرون هذا الخضوع تفسيراً دينياً أو ميتافيزيقياً، بل يرجعونه إلى الأزلية البيولوجية، معتقدين أن طبيعة المرأة البيولوجية، هي التي تحتم هذا الخضوع.

(٣). القسم المادي الجدلي: يرجح هذا الفريق خضوع المرأة، لأسباب اجتماعية وتاريخية. لكنه رغم هذه الرؤية التاريخية المادية الجدلية، يعجز عن قراءة تاريخ المرأة، أو تاريخ الصراع بين الجنسين. ولا يرى إلا الصراع بين الطبقات!

وقد أوضحت الحقائق الجديدة في علم الأنثروبولوجي، أن المرأة في الحضارات القديمّة، كانت آلهة السماء وليس الأرض! فقد أُكتشفت الهات الشمس في بلاد كنعان (فلسطين القديمة) وفي الأناضول والجزيرة العربية واستراليا. بل أُكتشف أيضاً الهات الشمس في الاسكيمو واليابان والهند، اللائي كان إلى جوارهن إخوة ذكور يرمزون للقمر.

وفي مصر كانت الآلهة نوت nut آلهة السماء وأخوها وزوجها جيب geb يرمز إلى الأرض. وفي سوريا كانت الآلهة اثار Tthar واستريت عند الفينقيين. وآلهة السماء في سومر جنوب العراق كانت امرأة، أو ملكة السماء. معبدها في (ايرك)، وجد فيه أول دلائل على اللغة

المكتوبة منذ خمسة آلاف عام. وفي الهند الآلهة سراسفاتي Sarasvati كانت خالقة أُسس الحروف الأبجدية. وفي ايرلندا القديمّة كانت الآلهة بريجيت Brigit هي آلهة اللُغَّة. أكتشفت أيضا أن الآلهة نيدابا Nidaba في سومر، هي التي خلقت فن الكتابة، قبل أي إله آخر.

وفي اليونان كانت الآلهة ديمتر Demeter ترمز إلى المعرفة والقانون والعدل، والآلهة المصرية ماعت Maat كانت آلهة النظام والعدل. والآلهة اشتورا Ashtoreth في كنعان آلهة السماء، التي قالوا إنها ذكر وليست أنثى. وانتشرت عقيدتها آلاف السنوات، قبل ظهور إبراهيم مؤسس النظام الأبوي، وأبو الأنبياء في الأديان الإبراهيمية.

ويشرح بعض العلماء، كيف تم تغيير أسماء النساء الآلهات إلى أسماء رجال. إذ يقول البروفيسور والتر ايميري Walter Emery أن مريت نيت، هي الحاكم الثالث للأسرة الأولى في مصر القديمة، خليفة زير. وكتب السير فلندرز بيتري Sir flinders Petrie يقول: كان يُعتقد أن مريت نيت Meryet, nit ملكاً رجلاً، ولكن البحوث أوضحت أنها امرأة أو ملكة ــــحسب ثراء المدفنــــ ويقول أيضاً أُم هور أها Hor,Aha أول ملك للأسرة الأولى، كانت نيت حتب، وهي امراة.. أُم هور أها والملك نارمر. كشفت بعض آثار (هرم سقارّة) أنه امرأة.

قبل المسيحية في ايرلندا، كانت آلهة سيلتيك Celtic Ceieridween هي إلهة الحكمة والمعرفة والذكاء. ويؤكد بعض العلماء أن الآلهة الأنثى، عُبدت منذ ٧٠٠٠ سنة قبل الميلاد في العصر الحجري الحديث.

وتُرجع بعض ديانات المرأة إلى العصر الحجري القديم منذ ٢٥ ألف سنة قبل الميلاد. وما زلنا نجهل الكثير عن تلك الحضارات القديمة (٥) وتدل الدراسات الجديدة أن عملية إخضاع النساء، وتدمير الحضارّة القديمّة، استنفدت عدة آلاف من السنين. وأن قيام حضارة العبودية الأبوية، لم يكن سهلاً بسبب مقاومة المرأة، لسلطة الرجل الجديدة.

وبعد معركة كبيرة بين الجنسين، هُزمت المرأة وسقطت من فوق عرشها. واندثرت لغتها. ويقول فرويد هنا، أن العالم أصبح منسوباً إلى إله ذكر، رُغم الإشارة إلى إلهات إناث. وأن الإله الذكر، قد انتصر على قوّة أنثوية شبيهة بالوحش.

ويورد بروفيسور فرانسيس دينق في كتابه (الدينكا): يعتقد الدينكا إن المرأة خلقت من ضلع الرجل، وأن الحية هي التي أغرت المرأة بأن تأكل الفاكهة المحرمة، فالمرأة هي المسؤولة عن أصل الخطيئة، التي جلبت الموت والشقاء للإنسان، ومن هنا كان قلب المرأة صغيراً، تنفعل

بسهولة، ومزاجها متبدل. والمرأة هي التي سألت الإله أن يموت الناس ولا يرجعون من موتهم أبداً. فالمرأة بطبيعتها غاضبة، وتقوم بأفعال لا حكمة فيها ولا إحساس (*).

وفي ماضي السودان، شغلت المرأة السودانية مركزاً لا يقل عن مركز الرجال، إن لم يفقه في بعض الأحيان. وعلى سبيل المثال لدى وصول بعنخي (طيبة) بجيوشه، أرسل (نملوت) امرأته، لترجو نساء الملك بعنخي وجواريه وبناته وأخواته العفو عنهن. وهذا يدلل على مدى إعزاز بعنخي للمرأة.

ومن بين النساء عموماً، خَصت الممالك السودانية القديمّة الأم بقداسة ومكانة لا تدانيها مكانة. فانتصارات الملك تُفرح أول من تفرح أمه. ونجد أن الملك (تهارقا) أمر بإحضار أمه من السودان، إلى مصر لتحضر تتويجه، وتراه جالساً على العرش.

وقد نالت الأمهات أشرف الألقاب وأعلاها، فلم يقتصر وصف زوجات الملوك الرئيسات، بأنهن (سيدات كوش) على عهد مملكة نبتة وإنما استمر ذلك في الفترة المروية.

كما أن الشخص في النقوش الجنائزية المروية، ينسب أولاً إلى أمه، ثم إلى أبيه. ثم خاله. ولم يقتصر وصف أمهات الملوك بأنهن (سيدات كوش) على الفترة (النبتية) وإنما استمر ذلك في الفترة المروية أيضاً. والملك (تهراقا) دعا أمه حين دخل مصر، ولقبها ب(حاكمة الوجه البحري والقبلي وسيدة الأمم).

وإلى أواخر عصر الممالك المسيحية في السودان، كان الملوك يُولون أهمية قصوى لأمهاتهم. وكما انعكس دور الأم في الممالك القديمّة، فإن دور الأم سواء كانت (حُرّة) أم (أَمة)، ينعكس بصورة جلية على قيام كل الممالك العربية الإسلامية في السودان.

ولم يتوان ملوك السودان حين حكموا مصر، عن تقليد الليبيين سابقيهم في الحكم، بأن يجعلوا بناتهم يشغلن منصب (زوجة آمون المقدسة)، ذلك المنصب الديني الرفيع في (طيبة) والمقابل في أهميته الدينية لمنصب (رئيس كهنة آمون رع) في (الكرنك)، أعلى المناصب الدينية كلها في مصر آنذاك. فشغلته ثلاث من الأميرات السودانيات بالتتالي في ثلاث عهود متتالية "هن بنات كل من: كوشتو (كاشتا)، (بعنخي) و(تهراقا)"، فكل واحدة منهن كانت ابنة ملك وأختاً لملك.

وعلى كل حال فان مكانة المرأة، سواءً كانت أُماً أو زوجة أو ابنة أو أختاً أو حماة، لا تقل عن مكانة الرجل إن لم تفقها، ومثلما تولى الرجال الملك تولته النساء، فقد حكم مروي خمسة وأربعون ملكاً وملكة، ولكن كان أكثرهم من الملكات —كما أورد عجوبة في كتابه "المرأة السودانية: إشراقات الماضي وظلمات الحاضر"— وإذا كان الرومان من مصر قد قادوا حملات ضد النوبة، فإن هناك حملات مضادة قادها (الكنداكة) واحتلت الحامية الرومانية في أسوان!

ففي العصور المروية، حدث أن حكمت ملكات السودان وادي النيل كله، بداية بسوبا ونهايةً بالدلتا. وطوال عصور الممالك (النبتية والمروية والمسيحية) وإلى ما بعد دخول الإسلام، ظلت المرأة محاربة إلى حد بعيد.

وإذا كانت النساء يلعبن دوراً أساسياً في القتال، فإنهن أيضاً —وخاصة الأمهات، يشجعن أبنائهن على مواجهة الصعاب، ومواجهة الموت بصدق وثبات. القول الحاسم للمرأة لا يتمثل في التشجيع على القتال أو مواجهة الصعاب فحسب، ولكنها أيضاً، قد تلعب دوراً في فض المنازعات، وخاصة بين أفراد القبيلة أو العشيرّة الواحدة. فقد كان السودانيون منذ القدم يحترمون النساء.

لكل ما سبق، فإنه ليس من المستغرب أن يكون بين آلهة قدماء السودانيين آلاهات يُعبدن. فعندما دخل الملك (نوات ميامون) "منف" عُنوة وإقتداراً، زار معبد سوخت آلهة المحبة، وانشرح فؤاده من مساعدة المعبودات له إكراماً لمعبوده (آمون) ساكن نبتة، ولذلك فإنه لم يكن من المستغرب، أن يستمر هذا الاتجاه في "تقديس الآلهات" خلال الممالك المسيحية.

ويبدو أن مكانة المرأة السودانية قد تدنت كثيراً، تحت وطأة ضغوط الحملات العسكرية التأديبية، التي كان يشنها سلاطين مصر من الأيوبيين والفاطميين والمماليك. وإن كانت بعض أمهات سلاطين مصر وقتها قد كن سودانيات.

لقد اهتزت القيم العائلية التقليدية المتوارثة، داخل بيوت الملك نفسها. وتمزق نسيج النسق العائلي، فأخذ أفراد العائلة المالكة الواحدة، يطاردون بعضهم بعضاً، وأثر ذلك بالطبع على وضعية المرأة)٦(.. لقد شكل ظهور (الاقتصاد السياسي) انقلاباً جذرياً على صعيد إنتاج وتجديد إنتاج الحياة المباشرة، مع كامل العلاقات التي تحكم إنتاج الإنسان "علاقات الجنسين، وضع المرأة، علاقات الآباء والأبناء، روابط القربى والمصاهرة)٧"(، فمع التغيير الجذري في وضع القوى المنتجة

الإنسانية، استجدت مجمل تغييرات أساسية، تناولت جدل العلاقة بين إنتاج الإنسان، وإنتاج وسائل الحياة من جهة. وطبيعة منظومة القيم الأبوية وقواعد ارتكازها من جهة ثانية!

ورّسم دخول الحضارّة، صورّة جديدّة لعلاقات إنتاج الإنسان، سواءً في تعبيرها القبلي وجملة أشكال علاقات القُربى الواسعة، أو في البنية الأولية لعلاقة الجنسين (الأسرة الأبوية) ووضع المرأة!

ففي المجتمع (المكي) بقيمّه البدوية المتخلفة، الذي اعتمد التجارّة أساساً لمعيشته، تأثرت علاقته بالمرأة –كمجتمع بدوي صاعد تجارياً– وفقاً لمفهوم التسليع! وتعامل مع المرأة على هذا الأساس كشيء، ولذلك نجد المرأة قد عانت من اضطهاد كبير في علاقتها مع زوجها. على عكس المرأة في (المدينة المنورة) التي تكونت من مهاجرين بالأساس، ما أعطى الفرصة لجدل تلاحم ثقافي، كما اعتمدت المدينة على الزراعة في حياتها.

هذا الخلاف بين (مدينتين في الحجاز)، وبهذا الشكل الواضح، يجعل من الضروري رفض كل التصورّات العامة، التي تقوم على تقديم الجزيرة العربية، كوحدة متجانسة ومتشابهة. وإن كان من خصائص للعرب في الإسلام، فمن أهمها (توحيد اللهجات) بهيمنة (اللهجة الشمالية المكية) وتوحيد المعتقدات، ب(أسلمة) (ما هو موجود)، وضرب كل ما يتعارض

بقوّة مع (الدين الجديد)، و(توحيد قوانين الأسرة) في (الجزيرة العربية)، بعد أن فشل تشابه التركيب القبلي في هذا التوحيد، لتفاوت أنماط المعيشة والمعتقدات، واختلاف المنظومة السياسية/ الاجتماعية السائدة.

يعود مفهوم الإنسان في الإسلام، إلى قصة آدم وحواء في القرآن "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ ۖ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤)– البقرة"، ففي هذه القصة ثلاثة معطيات مركزية:

الأول: (القرار) الإلهي باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض. والمعطى الثاني: إعطاء الإنسان المعرفة الكافية ليتفوق على الملائكة! والثالث: الطلب إلى الملائكة الذين يسجدون لله وحده، أن يسجدوا للإنسان تكريماً، وتحت طائلة الخروج من رحمة الله.

يتوقف هنا (حسين العودات) عند نقطة جوهرية، في التصور الإسلامي الأول لعلاقة الجنسين، وهو ينطلق فيها مما سُمي بالخطيئة الأولى، التي ترد في القرآن ثلاث مرات:

(١): ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧)- البقرة﴾

(٢) ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (٢١) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۖ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٢) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣)- الأعراف﴾

(٣) "﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ (١٢٠) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ١٢١– طه﴾".

ويُلاحظ هنا أن مسؤولية الخطيئة تقع على الذكر والأنثى معاً في الآيتين (آدم وزوجه)، وتقع على آدم وحده في الآية الثالثة. إذن، لا يساوي النبي محمد والقرآن فقط بين المرأة والرجل في الخلق والطبيعة والمسئولية –الميثولوجية والواقعية– وإنما أيضاً، في تبادل الحاجة والتساوي في صفة التفضيل الوحيدة في الإسلام: (التقوى). وربما كان ذلك أيضاً هو ما استنتجه الأستاذ محمود محمد طه. بأن الرجل والمرأة متساويان في الميراث وفي الشهادة، وأن لا صحة للقول إن للذكر ضعف حظ الأنثى، كما جاء في القرآن. باعتبار أن تلك الآية كانت ضمن (الإسلام المدني)، الذي انتهى بوفاة الرسول (ص)، وكانت جزءاً من تدرج إسلامي لإعطاء المرأة حقوقها، لأنها كانت في تلك الفترّة، تُدفن حيّة، وليس لها ميراث. بل تورث مع الأموال والعقارات. فبدأ الإسلام في تعديل أوضاعها، بجعل ميراثها نصف ما يرثه الرجل. أنظر كتابه: "تطوير شريعة الأحوال الشخصية".

ولذلك رُغم هيمنة التصور الأبوي على مكة، وجدت النساء في الدين الجديد حليفاً في وجه الصلافة الرجالية، التي عاشتها مكة إبان الإسلام. فلا غرابة أن تكون خديجة أول من اعتنق الإسلام. وأول من استشهد من أجل الدين الجديد، كان سمية بنت عمار.

إن ولادة الإسلام في (مكة)، لم يكن بالإمكان أن تجعل من المسلمين الأوائل أنصاراً للمساواة بين الجنسين. لكن مع الهجرة إلى (يثرب) عرف (مسلمو مكة) تقاليد أكثر ليبرالية في علاقات الجنسين. حيث يروي مسلم في صحيحه عن عمر "كنا (معشر قريش) قوماً نغلب النساء، فلما قدمنا (المدينة) وجدنا قوماً تغلبهم نساؤهم. فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم". وهناك عشرات الروايات حول (عمل المرأة) ومشاركتها (النقاش والحياة العامة).

الجو المتوتر الذي خلقه (المكيون) في (المدينة)، مع ذلك لم يؤثر على الحياة العامة للنساء كثيراً، ولو أن كثرّة المعارك والسرايا، كانت تنقص موضوعياً من قيمّة (قوى الإنتاج) في المجتمع –والمرأة بشكل خاص، وتخلق مفهوماً لا علاقة له "بغض النظر وزنا العين واللسان"، إلخ.. من الروايات المتأخرة، التي تُعطي انطباعاً بالستر والإخفاء والطهرانية.

نستنتج أن النقطة المركزية في (حبكة الحجاب) لم تكن رهبنة الحياة العامة، بقدر ما كانت في اعتبار اللباس أحد مقومات التمييز النسائي (التفاوت بين الحرة والأمة والذمية، إلخ..)، هذا التمييز الذي تنامى مع العملية المتدرجة (لأدلجة) الدين الإسلامي، الأمر الذي تصر عليه كل الروايات، بشأن الإماء اللاتي كن على عهد الصحابة "يمشين في الطرقات متكشفات الرؤوس، ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب".

يروي البيهقي عن أنس "كان إماء عمر رضي الله عنه، يخدمننا كاشفات عن شعورهن، تضطرب ثديهن" ولا يتورع الألباني عن القول "كان من شروط المسلمين الأولين، على أهل الذمة أن تكشف نسائهن عن سوقهن وأرجلهن، لكي لا يتشبهن بالمسلمات" وكلها روايات تتناقض مع مفهوم الخوف من الفتنة وضرورة الستر العام!.. أليست المرأة هي المرأة والعورة هي العورة؟! (٨)"

وعندما نغوص في الفضاء العربي الإسلامي في مراحل تلت (فجر الرسالة)، نستطيع التعرف على المرأة في أدوار هامة لعبتها، على الرُغم من الوضعية التي أُريدت لها. والعوامل التي نُسجت لتشكيل حياتها وتجربتها ومسيرتها.

وهنا نحيل بصورة أساسية لفاطمة المرنيسي في سفرها الرائع "نساء رئيسات دولة في الإسلام أو السلطانات المنسيات"، الذي تُشير فيه إلى دور الإسلام السياسي –الإسلام كممارسة للسلطة، ترتبط بالأهواء والمصالح الشخصية– بمعنى (الإسلام الموظف ايديولوجياً). وهو قطعاً يختلف عن الإسلام (الرسالة الإلهية) الذي حمله القرآن الكريم.

تتوقف المرنيسي في مقدمة كتابها عند لحظة مهمة في التجربة السياسية للمرأة، هي اللحظة التي نجحت فيها (بنازير بوتو) في الانتخابات العامة التي جرت في الباكستان "رفع كل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم متحدثين باسم الإسلام، وبخاصة (نواز شريف) رئيس (حزب الاتحاد الديمقراطي الإسلامي) عقائرهم بالاستنكار والرفض، أن تتولى أمرهم امرأة! رغم أنها جاءت عبر صناديق الاقتراع! وفي هذا الإطار أثاروا عدداً من (المشكلات الفقهية الغريبة)، التي لم يثيروها إلا بعد فشلهم في الوصول إلى السلطة، عبر صناديق الاقتراع!

وأشر هذا الحدث على (أزمة تاريخية)، تدفعنا الآن إلى محاولة تقصيها، لاستعادة جذورها في الماضي، والتساؤل حول كيف نجحت نساء الأزمنة القديمّة، اللواتي يفترض فيهن أنهن أقل تأهيلاً منا! في حين فشلنا نحن

المثقفات العصريات، على الرُغم من استنادنا إلى تنظيمات سياسية أو أشكال اجتماعية منظمة.

صحيح أنه لم تحمل أي امرأة مارست السلطة لقب خليفة أو إمام – هذان التعبيران المفتاحيين للسلطة في الإسلام– لكن لم ينفي ذلك وصول عدد من النسوة في الإسلام، إلى هرم السلطة. وهو ما يطرح الآن السؤال حول النسوية: لماذا كان ظهورها في السياسة بالضرورة مغزى للنزاع على المسرح السياسي الإسلامي –الذي ينبغي أن يكون في العادة خاضعاً دائماً– لإشراف الخليفة! حتى لو كان هذا الإشراف إسمياً؟!

من السلطانات الأكثر شهرّة، اللواتي تشير إليهن (المرنيسي)، السلطانة (راضية) التي تولت السلطة في دلهي لسنوات عديدة ٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م. وهنالك ملكة أخرى حملت لقب السلطانة هي (شجر الدّر) حاكمة مصر، التي تولت السلطة في القاهرة سنة ٦٤٨هـ/١٢٥٠م والتي فرضت نفسها كأي قائد عسكري، بحسها الاستراتيجي، لأنها في أوج الحملة الصليبية حملت للمسلمين نصراً مؤزراً، يتذكره الفرنسيون جيداً! لأنها دمرت جيشهم، وأسرت ملكهم (لويس التاسع عشر).

مع ذلك فإن "الملكات العربيات" نادراً ما حملن لقب سلطانة، الذي يُستمد من السلطة، ويعطيهن المؤرخين لقب ملكة. وتجدر الملاحظة أن راضية هي كشجر الدر التركية، وقد تولت السلطة في أسر المماليك، الذين حكموا في الهند وفي مصر وفي اليمن.

وإذا كانت الملكة (أسماء) في اليمن لم تحكم إلا لفترة قصيرة (نهاية القرن الحادي عشر) فان الملكة (أروى) قد احتفظت بالسلطة في اليمن، خلال ما يقرب من نصف قرن، وأدارت شؤون الدولة، وخططت استراتيجيات الحرب، حتى موتها في ٤٨٤هـ/ ١٠٩٠م.

كما حصلت نساء البربر على لقب ملكة، وأشهرهن (زينب النفزاوية) التي شاركت زوجها (يوسف بن تاشفين) في السلطة، وقد حكمت هذه الملكة من ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م – ٥٠٠هـ/ ١١٠٧م. وهنالك لقب آخر غالباً ما كان يُعطى للنساء اللواتي يمارسن السلطة السياسية هو لقب (الحُرّة)، وأشهر من حملت هذا اللقب هي (عائشة الحُرّة) المعروفة عند الإسبان باسم السلطانة (مادري بوعبديل) Madrede boabdil وهو تحريف لاسم ابنها محمد أبو عبد الله. فعائشة الحُرّة التي كانت قد قرّرت، وعملت بالتالي على نقل السلطة، من يد زوجها العجوز علي أبي الحسن، الذي كان تولاها في ٨٦٦هـ/١٤٦١م. إلى

أحد أبنائها، الذي كانت تميل إليه (محمد أبو عبد الله) آخر ملوك غرناطة، والذي تولى السلطة متبعاً حرفياً توجيهات عائشة الحُرّة، التي كانت قد تدخلت في العملية السياسية، واستلمت السلطة لفساد زوجها الحاكم، ولذلك قررت إزاحة الأب الخائن لشعبه، وتولي الأمور وإحلال ابنه محله.

ولقد دفع سقوط غرناطة ب"حُرات" أُخريات من نساء علية القوم، اللواتي كن يعشن حيّاة مسترخية في الحريم، إلى المسرح السياسي. وقد وضعتهن الهزائم ضمن المعترك، وأجبرتهن على الاهتمام والمساهمة في الأحداث الخطيرّة، التي تتعرض لها الجماعة. وهكذا شاركن في اللُعبة السياسية والدبلوماسية.

ومن هذه النماذج، (الحُرّة حاكمة تطوان)، والتي كانت رئيسة القراصنة. وكان أحد حلفائها القرصان التركي خير الدين (بارباروس)، الذي كان يعمل لصالحها انطلاقا من الجزائر، واتسع دورها السياسي بزواجها من ملك المغرب.

هناك لقب آخر دائم عند العرب، هو لقب (الست) الذي يعني حرفياً (السيدة)، حملت هذا اللقب إحدى ملكات الأسرة الفاطمية في مصر

٣٥٩هـ/٩٨٠م. تولت (الست) السلطة بعد أن أزاحت شقيقها الحاكم بأمر الله، الخليفة السادس من الأسرة. نتيجة لفساده وتصرفاته الشاذة.

وهناك نساء أُخريات كثيرات، مارسن السلطة بفرض وجودهن كخبيرات في العلوم الدينية ك(ست العرب بنت محمد بن فخر الدين) وهي مسندة مكثرة، سمع منها بعض مشهوري الحفاظ وانتشر عنها حديث كثير. كانت إقامتها في صالحية دمشق.

ولا يمكننا إغلاق قائمة الألقاب المعطاة للنساء، اللواتي مارسن "السلطة السياسية" عند العرب، دون أن نُشير إلى الحالات النادرة، بالتأكيد. التي تولين فيها السلطة، إما بصفة رئيسة عسكرية ودينية، مثل الملكة اليمنية ابنة الإمام الزيدي الناصر لدين الله، التي استولت بقوّة السلاح على صنعاء، بصفتها رئيسة الزيدية (القرن الخامس عشر)، وحملت لقب (الشريفة فاطمة)، وكذلك نجد (غالية الوهابية)، وهي حنبلية من (طربا) قُرب الطائف، فقد قادت في العربية السعودية حركة مقاومة مسلحة، كي تدافع عن (مكة) بصورّة خاصة، في بداية القرن الثامن عشر، ضد الاحتلال الأجنبي، وقد أُعطيت لقب أميرة. والأمير هو لقب رئيس الجيوش.

وإذا كانت كلمات (ملكة) و(سلطانة) و(حُرّة) و(ست) هي ألقاب أُطلقت على النساء، اللواتي كن يدرن شؤون الدولة، أو يشاركن في إدارتها في الوطن العربي، فإن لقب (خاتون) هو ما يصادف غالباً في الإسلام الآسيوي، وخاصة في الأسر الحاكمة المغولية والتركية.

وقد لعبت (دوقوز خاتون) الزوجة المفضلة لهولاكو ابن جنكيز خان، دوراً هاماً في موقف الفاتحين الجدد تجاه المسيحية، وبانتمائها شخصياً إلى المذهب النسطوري، حاولت أن تضمن لهم وضعاً مفضلاً، وأن تضعهم في وظائف ذات مسئولية.

والشيء الذي صدم الرحالة العربي ابن بطوطة في أرض الامبراطورية المغولية، هو ذلك الحضور الدائم للنساء في السياسة.

الخليفة مع فقدانه لسلطته الأرضية، عندما استولى المغول على بغداد، وضعفه كرئيس عسكري، وتبعثر امبراطوريته وتجزئتها، وتكوين حكومات محلية. كل ذلك فتح الطريق أمام النساء إلى السياسة الملكية، بيد أنهن ما إن نجحن في إقامة سلطتهن محلياً، حتى توجب عليهن التماس مباركة الخليفة. وإزاء رفضه كُنّ يُقتلن بشكل مأساوي، أو يتم إسقاطهن بالتآمر عليهِن.

إن إحدى أوائل النساء، التي حلمت بالسلطنة لنفسها هي (تركان خاتون)، زوجة ملك شاه السلطان السلجوقي الذي أرعب بغداد وخليفتها ٤٦٥هـ/١٠٧٢م – ٤٨٥هـ/١٠٩٢م، فبعد موته حاولت تولي السلطة بتواطؤ مع الخليفة العباسي المقتدر ٤٦٧هـ/١٠٧٠م – ٤٨٧هـ/١٠٩٤م.

كذلك نجد أن خليفة عباسي آخر، عارض بشدّة وصول امرأة إلى عرش مصر، هي السلطانة (شجر الدر) زوجة الملك الصالح (نجم الدين أيوب) ثامن حاكم من الأسرة الأيوبية في مصر. وقد قررت أن تخلف زوجها بعد موته ٦٤٨هـ/١٢٥٠م. وأحرزت (شجر الدر) انتصاراً كبيراً ضد الصليبيين، وحصلت على لقب رئيسة الدولة المصرية، ولم يرض ذلك الخليفة، فعمل على تقويض سلطتها، وأنهى حياتها بصورة مأساوية.

وربُما شكلت (راضية) في توليها السلطة في دلهي، قبل (شجر الدر) بعشر سنوات، حالة استثنائية بفضل والدها السلطان قطب الدين أيبك العبد أصلاً، الذي وصل إلى السلطة بأهليته وجدارته، ورُغم أن لديه ثلاث أبناء، أصر على أن يدفع بأبنته راضية دونهم إلى السلطة.

وإذا كان موقف الخوارج برفضهم لشرط (قرشية الخليفة)، قد مثلت دفعة متقدمة للعقلية العربية الإسلامية، فإن (ثورة الزنج) على عهد

العباسيين ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م، هي أول ثورّة عرفها الإسلام. وهي في أحد وجوهها (ثورّة الجواري) اللواتي انطلقن قبل هذا التاريخ، للهجوم على الخلفاء والتحكم فيهم والتأثير على قراراتهم.

وهنا نلاحظ مدى تأثير (حبابة) الجارية، على يزيد ابن عبد الملك ١٠١هـ/٧٢٠م، وتأثير (الخيزران) على المهدي الخليفة العباسي الثالث ١٥٨هـ/٧٧٥م، التي شاركت زوجها المهدي السلطة، واستمر نفوذها بعد موته، من خلال نفوذها على حكم ولديه الهادي، ثم هارون الرشيد من بعده.

إن سلطة الإماء والجواري على الخلفاء، أجرت تحولات؛ لم تنص عليها الشريعة الإسلامية، حتى في صميم النظام ذاته، في علاقة النساء مع (ممثل الله على الأرض). وخلافاً للزنج الذين حاولوا الاستيلاء على السلطة، فان الجواري كن يعملن داخل قصر الخلافة نفسه.

كانت ثورّة الجواري عميقة ومستمِرّة، لأنها عزفت على الوتر العاطفي والجنسي والغرامي والشهواني. فالنساء لم يعلن الحرب على أسيادهن، بل غمرنهم بالحب. ما جعل خطوط الدفاع تنهار، وأُهملت الحدود. وفي هذا السياق تم تصوير علاقة يزيد بحبابة المغنية والشاعرة، التي مات حزناً لموتها.. تم تصويرها كجارية أضلت الخليفة عن مهمته (المسعودي،

الطبري) وفي واقع الأمر، ووفقاً (للاصفهاني)، أن حبابة بين الفنانات اللواتي ساهمن في انطلاقة الشعر والغناء، وهي ليست شريرة، أو عدوة الله ودينه! كما يرى المسعودي والطبري.

كما أن يزيد ابن عبد الملك، لم يتم تناوله من قبل المؤرخين بموضوعية، فقد أرسى الرجل دعائم الحوار مع المعارضة، على عكس أسلافه الذين كانوا يعاقبون المعارضين بقسوّة، ويقومون بتصفيتهم.

ثمة حاكم آخر وصف كحاكم كبير ومتميز، دفع به واجبه كحاكم (مسلم جيد)، إلى قتل الجارية التي أحبها! بحجة أن شغفه بها، كان منافياً بشكل فاضح لمهمته السياسية! هذا الحاكم هو عضد الدولة ٣٣٨هـ/٩٤٩م – ٣٧٢هـ/٩٨٢م، ثاني حاكم من الأسرة البويهية الشيعية، التي كانت تحكم بغداد في القرن الرابع الهجري.

ثمة جارية أخرى ظهرت على المسرح السياسي، في عهد الأسرة العباسية، هي الجارية (شغف) أم الخليفة الثامن عشر المقتدر، الذي مات في ٣٢١هـ/٩٣٣م، وقد نجحت في توجيه وتحريك كل النخبة البيروقراطية الدينية والعسكرية، للاعتراف بابنها كخليفة. وذلك بالرُغم من أنه لم يكن له من العمر سوى ١٣ سنة. لقد كان للسيدة أم المقتدر مفهوم سياسي يمكن توصيفه في أيامنا هذه (النسوي جداً). وبرأيها أن

"شؤون الأمة، وبخاصة (العدالة). تُدار بصورّة أفضل، فيما لو تولتها امرأة". ولذلك عينت (تومال)، إحدى مساعداتها مسئولية المظالم، وهي وظيفة تعادل وزير العدل. وقد أدت تومال واجباتها على أكمل وجه.

الحالة الأكثر شهرّة، هي حالة الجارية (صُبح) جارية الخليفة الحكم، أحد أكابر أمويي الإمبراطورية الإسلامية في إسبانيا. كان الطموح يتملك (صبح)، والتي كانت أجنبية مسيحية، اعتاد المؤرخين على تسميتها ب(صبيحة ملكة قرطبة) واسمها الإسباني أورورا Aurora. كانت زوجة الحكم المنتصر، الخليفة الأموي التاسع. نجحت صُبح في التحكم في الخليفة. وتتعرض صُبح من المؤرخين، لكل ما يحط من قدرها)٩.(لهذا السبب! إذ عز عليهم أن يأخذ خليفتهم برأي امرأة!



المرأة السودانية: الماضي/ الحاضر:

منذ دخول العرب السودان، أصبح في الغالب تاريخ السودان يصنعه الرجال (كما يؤكد دكتور عجوبة في بحثه القيم المرأة السودانية: ظلمات الماضي وإشراقاته)، ومن ثم أعطيت المرأة أهمية دنيا، وخاصة من قبل المؤرخين المحدثين، على الرُغم من أن اعتناق الإسلام بطرقه الصوفية، كان أبعد مدى بين النساء، كما يدل على ذلك كتاب طبقات ود ضيف الله.

ومن الغريب أن هولت Holt الذي يمثل مدرسة قائمة بذاتها في تاريخ السودان الحديث، قد ذكر أن حرمان المرأة في التعليم الرّسمي (في النصف الأول من القرن العشرين) لم يحرمها من أن يكون لها تأثير قوي، وسيطرّة كاملة على الحياة المنزلية والاجتماعية.

ارتبط تدني وضعية المرأة في السودان، إلى حد كبير بدخول العرب. فاستيلاء العرب على السلطة في السودان، كان مدخله الأساسي المرأة، ففي منطقة (جبل مُرّة) مثلاً، كانت الجماعات وثنية الديانة أو لا دينية، ولكن كما فعلت العناصر العربية الإسلامية، في تغلغلها عبر مؤسسات

السلطة في ممالك البجا والنوبة في شرق السودان وشماله، بالاستفادة من النظام الأمومي في وراثة الحكم، استطاعت أيضا أسلمة ممالك التنجر والفور، عن طريق الزواج من بنات الطبقات الأرستقراطية الحاكمة.

وفي إطار مجتمع يمر بمرحلة تمازج حضاري ومخاض ثقافي صعب، كان لابد أن يكون هناك أكثر من بُعد واحد لأي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية. فالأنساب على سبيل المثال، لم تعتدل على الصيغة المتعارف عليها في البلدان العربية الأخرى، إلا بعد الاحتلال التركي المصري، في أوائل القرن التاسع عشر.

ففي طبقات ودضيف الله، كان المؤلف حريصاً على انحدار النسب ثنائياً: أبوياً وأمومياً. فقد ظلت الأم تمثل مركزاً محورياً للأنساب، حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر. وفي المجتمع (الأمومي) الذي عرفه السودان القديم، رُبما ضعف دور الذكر في الحمل، إلى الدرجة التي يمكن فيها للمرأة من أن تحمل من أي رجل، وتظل مكانتها محفوظة.

وفي السودان بعد دخول الإسلام، ظل النسب المزدوج يظهر ويختفي، في جميع المراحل الانتقالية، إلى العصر التركي والثنائي وما بعد الاستقلال، حيث ساد النسب الأحادي الأبوي في المدارس الحكومية

النظامية الداخلية، وفي علاقات العمل الحديث. حيث أصبح ذكر إسم الأم أو الأخت قد يجلب العار على صاحبه.

عانت المرأة في السودان من العديد من الظواهر المدمرة لكيانها، مثل ظاهرة (السبي) كما حدث في فترة التركية والمهدية، واسترقاق القبائل لبعضها البعض، كما بين المساليت والقبائل الأخرى والفور. والشايقية والدينكا والفونج، والمجموعات العربية ضد بعضها، إلخ.. إلى جانب السبي الفردي، الذي يقوم به الأفراد.

ويقول دكتور مختار عجوبة هنا "في نهاية التركية وخلال عصر المهدية، أخذ السبي منحىً منظماً أُوجدت له المبررات الدينية من قبل المهدي نفسه، وتمادى فيه الخليفة عبد الله من بعده. وصفوّة القول إن السبي والاسترقاق مثلاً، أكثر التجارب مرّارة للمرأة في السودان.

المرأة خلافاً للرجل، كانت لها وضعية اجتماعية ميزتها عن تاريخ الرجل، في مجرى الحياة العامة السودانية، وبما أن السلطة والنفوذ الظاهرين، كانا في أيدي الرجال. خاصة بعد دخول العرب إلى السودان، فإن السلطة سواءً كانت دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، هي التي حددت أخلاقيات المرأة، بما يتلاءم وكل مرحلة من مراحل التغيرات والتقلبات السياسية. وبما أن المجتمع كان مجتمعاً تلعب فيه مؤسسة الاسترقاق دوراً

أساسياً، سواءً على مستوى الحياة الأسرية أو مستوى الأحوال الشخصية، أو الأنشطة الاقتصادية، فإن أخلاقيات المرأة، قد اختلفت باختلاف مكانتها في البُنية الاجتماعية، وأنساقها الدينية والاقتصادية والسياسية.

في فترّة الاستعمار نجد ثلاثة أنظمة اجتماعية مختلفة، شملت نظام الفونج ودولة المهدية ثم الاستعمار التركي – المصري.. ففي عهد الفونج (١٥٠٥- ١٨٢١) اتسم النظام الاجتماعي، بسيطرة قوى دينية/ تجارية، اقترنت بملامح نظام شبه إقطاعي. وبرزت فيه سطوّة النفوذ الأبوي.

هذا النفوذ حدد مجالين فقط للمرأة: أن تكون جارية تباع وتشترى، أو أن تلعب دور الزوجة الموفرة لإسعاد زوجها وتربية أطفالها، داخل أسوار البيت.

وعندما خضعت البلاد للاستعمار التركي المصري (١٨٢١ – ١٨٨٥)، تحوّل اقتصاد المناطق الوسطية النيلية، والمناطق الهامشية، لخدمة الاحتياجات العسكرية والصناعية على محدوديتها، للدولة المصرية.

وكان للمشاريع التحديثية على قلتها، وانتشار تجارّة الرقيق أثر بالغ على التركيبة الاجتماعية في البلاد. ونتيجة للارتباط بمصر، تم نقل مفهوم (مؤسسة الحريم)، بكل ما تحمله هذه المؤسسة من دلالات على مكانة المرأة.

وببسط الاستعمار الثنائي البريطاني/المصري، لنفوذه ما بين عامي (١٨٩٨ – ١٩٥٦)، نجده تبنى سياسة ازدواجية، إذ عمل على إحداث تغيير اقتصادي يخدم مصالحه، وفي ذات الوقت عمل على تحديد وتيرّة التغيير، حتى لا يشمل البُنيات الاجتماعية والثقافية، ويؤثر على الاستقرار السياسي. ومع ذلك شاركت المرأة في الحركة الوطنية)١٠"(وعندما نالت البلاد استقلالها في ١٩٥٦، انفتح الباب أمام الحركة النسائية، لتعمل على تحقيق مطالب المرأة، في المجالات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والقانونية.

واستطاعت بالفعل تحقيق بعض المطالب القانونية، مثل زيادة فرص التعليم للبنات، في شتى مراحله وأنواعه، وبعض المطالب الأخرى. لكن بقي وضع المرأة، محاطاً بعدد من القيود والعوامل، المرتبطة بالواقع الجديد، الذي خلفه الاستعمار.

كان لمشاركة المرأة في النضال ضد الاستعمار، حافز لمناهضتها للنظام العسكري في ١٩٥٨ (نظام عبود)، ترتب على ذلك عدد من المكاسب بعد انتفاضة ١٩٦٤ (انتفاضة أكتوبر المجيدة).

هذا الارتباط الوثيق لحركة المرأة بالحركة الوطنية، والحركة السياسية بعد الاستقلال، كان مبعثه الارتباط السياسي والتنظيمي بالحركة اليسارية الراديكالية السودانية. فقد تبنى الراديكاليون أكثر من غيرهم قضية المرأة.

ومنذ منتصف السبعينيات، ونتيجة للتحولات في المجتمع السوداني. حدثت تحولات في نظرة المجتمع السياسي لقضية المرأة، حيث بدأت النُخب السياسية المحافظة والدينية، الالتفات لقضية المرأة والالتفاف حولها في نفس الوقت، لأسباب سياسية تتعلق بمصالحهم الحزبية.

وبما أن المجموعة التي سيطرت على مقاليد الحكم عام ١٩٨٣ وبعد عام ١٩٨٩ كانت ملتزمة بتفسير للشريعة الإسلامية، قائم على التمييز والقهر ضد المرأة، فإن تأثير وصولهم إلى السلطة، كانت له تداعيات واضحة على وضع النساء في السودان، أما كنساء أو كمواطنات.

فالقوانين سيئة السمعة (قوانين سبتمبر ١٩٨٣)، سمحت بسيادة وجهة نظر الجبهة الإسلاموطائفية في الدين، وتفسيرها للشريعة حسب رؤيتها، على ما عداها من التفاسير. بالإضافة إلى سيادة موقف المؤسسات الدينية، الذي يتطابق معها. وقد سادت هاتان الرؤيتان على العادات والتقاليد والقوانين المدنية، التي كان معمولاً بها من قبل. والتي كانت قد أدت إلى وضع أفضل للمرأة، وتصحيح أوضاعها في مختلف الأمور العائلية.

باختراع مصطلح (الشروع في الزنا)، فإن الشريعة أصبحت تُستخدم بواسطة الأصوليين، لتحجيم وضع المرأة في المجالات العامة. وبالرُغم من صعوبة إثبات جريمة الزنا، فإن قانون (الشروع في الزنا) الذي (لا أصل فقهي له)، جعل مجرد ظهور المرأة مع رجل غير متزوج منها، أو ليس من الأقارب من الدرجة الأولى، في مكان عام. أو في سيارّة هو (جريمة شروع في زنا!).

وقد كان هذا القانون مؤثراً جداً، في تحجيم ظهور المرأة. لتجنب المشاكل التي قد تنجم عن الأنشطة العامة (١١).



المرأة السودانية في ظل النظام الإسلاموطائفي (١٩٨٩- ٢٠٠٥):

اتخذت حكومة البشير خُطوات عديدة بالنسبة للعلاقات بين الجنسين، وقد عقدت الحكومة مؤتمراً بعنوان: "دور المرأة في الإنقاذ الوطني" في يناير ١٩٩٠، وفي هذا المؤتمر فإن الرئيس المفكر الكبير عمر البشير، عرّف وجهة نظره في المرأة السودانية المثالية كالآتي: "المرأة التي تراعي سمعتها، وتعتني بنفسها وأولادها وزوجها، وتقوم بواجبات المنزل، وتكون مسلمة ملتزمة". وعنى ب"مسلمة ملتزمة"، أي أن تكون من (أخوات نُسيبة) بمعنى منتمية (للحركة الإسلاموطائفية)، وقد اقترحت إحدى التقارير، المقدمة للمؤتمر أن تكون سياساته الحكومية، موجهة إلى أن يقتصر عمل المرأة على مجالين: العمل الخاص أو الأسري التمريضي والتدريبي في المدارس الابتدائية (Africa watt ١٩٩٥) ويؤكد تقرير آخر، دور النساء كأمهات وربات بيوت!

كل هذه التغييرات، تؤكد وتدعم أيديولوجية المجموعة المسيطرّة على السلطة، وهذه الأيديولوجية التي تُعرِّف أدواراً للرجل، وأخرى للمرأة، يتم التعبير عنها مثلاً في المادة ٥٢ من الدستور "قانون الأحوال

الشخصية للمسلمين" والذي تم تمريره في يوليو ١٩٩١، والذي يعد واحداً من أهم التشريعات في هذا الشأن.

وتنص المادة المذكورة، أن من حقوق الرجل أن "زوجته ترّعى البيت وترعاه وتحافظ على شرفه، مع حسن التصرف في ماله"، أما عن حقوق المرأة كما ذُكرت في المادة ٥١ فتتضمن المهر، المعاملة الحسنة، والدفاع عنها والنفقة، الحق في زيارّة والديها وأقربائها من المحارم، والحق في المعاملة المتساوية مع الزوجات الأُخريات لزوجها، إذا كان متزوجاً من أُخريات، وليس للزوجة حق النفقة، إذا كانت تعمل خارج المنزل بدون إذن زوجها.

وهناك مادة أخرى في الدستور، تتطرق إلى فكرّة مساواة الرجل بالمرأة، والتي تُعد مثار جدل دائم بين الخطابين الإسلاموطائفي والليبرالي من جهة، وأيضا جدل دائم بين الخطاب الإسلاموطائفي المحافظ، والخطاب التقدّمي العلماني المتعلق بالعلاقات بين الجنسين من ناحية أخرى.

فالمادة الخامسة من قانون الأحوال الشخصية تنص على: "حضور شخصين للشهادة على عقد الزواج، كشرط لإتمام العقد. وتنص المادة ١٦، من نفس القانون على "أن يشهد الزواج رجلان أو رجل واحد

وامرأتان، تكونان مسلمتين بالغتين جديرتين بالثقة، وعلى فهم ووعي أن التأكيد والقبول يعني الزواج"..

بالنظر إلى ما سبق لرؤية الحكومة الإسلاموطائفية بالنسبة لدور وقدرات المرأة، فقد تعمدّت عمليات فصل منظمة للنساء من المناصب الحكومية العامة والخدمة العامة، ولكن على الرُغم من ذلك فان هذا الإجراء لم يتم إعلانه رسمياً، وقد عمدت الحكومة دائماً، إلى التغطية على ذلك بفصل النساء خلال عمليات الإقالة الجماعية، أو الزعم بأن هذا الإجراء، ما هو إلا إجراء اقتصادي.

وتحديداً فإن النساء قد فُصلن من مناصب استراتيجية، مثل الخارجية والنيابة العامة، فإنه من بين ٦٠ مفصولاً، كانت دائماً نسبة النساء المفصولات ٦٥٪ وعدد منهن كنّ في مناصب عليا. وكان التبرير أن النساء المتزوجات كثيرات التغيب من العمل. وقد أصرت الحكومة كذلك أن النساء المحاميات، يجب أن يكن مؤمنات! مما يستبعد النساء (العلمانيات) والمنتميات (لأقليات دينية) عن المحاماة. فالحكومة كانت دائما تعني (بمؤمن) أو (مؤمنة) المنتمين للحركة الإسلاموطائفية الحاكمة، وفقا لقوانين لجنة الاختيار العامة غير المكتوبة؟!

وتحت وطأة التدهور الاقتصادي المتسارع، فإن الوظائف أصبحت أساسية في حيّاة النساء، وقد استخدمت الحكومة هذه الحجة، لفرض الزّي الإسلاموطائفي على العاملات. وتحديد السلوك الواجب اتباعه!

تُعد منظمة (الاتحاد العام للنساء السودانيات)، وقتها. هي المنظمة الوحيدة المسموح بها رسمياً في السودان، إذ تم حظر جميع المنظمات السابقة على عام ١٩٨٩ من العمل داخل البلاد. وقد تم فرض سياسات ورؤى على (الحركة النسائية)، لكي تتوافق مع رؤية النظام عن (وضع المرأة المناسب)، وحمايتها.

من ذلك مثلا، قضية فرض (المحرم)، أو الشخص الذي يجب أن يصاحب المرأة في السفر. وليثبت كذلك أن السفر له مبرر. وفي هذا الإطار أيضا فإن قانون "الظهور في المنتديات العامة"، والذي صدر عام ١٩٩١، والذي يعكس تطبيقه موقف الحكومة الرّسمي من مسألة سلوك المرأة في الأماكن العامة.

فتأثيرات هذا القانون، انحصرت في المرأة فقط (المادة ١٥٢)، كذلك بعد ١٩٨٩، عملت مختلف الأجهزة الرسمية على فرض الحجاب، إلى أن صدر في ديسمبر ١٩٩١، أمر رئاسي بواسطة محافظ الخرطوم في صحيفة (السودان الحديث)، يطالب النساء بارتداء الرداء الشرعي

(١٢) وأصدرت ولاية الخرطوم في ١٩٩٦ مرسوماً مؤقتاً لقانون "النظام العام"، الذي بدأ العمل به منذ (١٩٩٦/٣/٢٨). واستهدف هذا القانون النساء بصفة خاصة، من حيث مظهرهن العام (المادة ١٨) واحتفالاتهن (المادة ١٥)، إلخ.. ومثل هذا القانون أسوأ أداة إرهاب للنساء والتضييق عليهن.

الدستور الذي كان سارياً في السودان هو دستور ١٩٩٨، ويطلق عليه البعض اسم "الدستور الشامل"، وهو دستور يكتنف الغموض معظم نصوصه الحيوية، فإذا تخيرنا منها المواد المتعلقة بالحقوق والحريات التي تهم المرأة، فإنه يمكننا إبراز الملاحظات التالية:

(١): نص هذا الدستور على حق التساوي بأن: "جميع الناس متساوون أمام القضاء، والسودانيون متساوون في الحقوق والواجبات في وظائف الحياة العامة، ولا يجوز التمييز فقط بسبب العنصر أو الجنس أو الملة الدينية. وهم متساوون في الأهلية للوظيفة والولاية العامة، ولا يتمايزون بالمال (المادة ٢١).

ولا أخالني بحاجة إلى تبيان أوجه الغموض في هذه المادة، التي جاءت لفاً ودوراناً حول المادة ٢٦، من مشروع الدستور الذي أعدته (اللجنة القومية للدستور)، فاستبدلت المساواة أمام القانون الواردة في ذلك

المشروع، بالمساواة أمام القضاء! وجعلت التساوي في الحقوق والواجبات، مقروناً بوظائف الحياة العامة! وربطت عدم التمييز في الوظيفة والولاية العامة بالمال دون غيره! ولا عجب والأمر هكذا، أن توصد أبواب (ولاية القضاء) أمام المرأة منذ فجر الإنقاذ وحتى هذه اللحظة.

ولقد كانت للرئيس الأسبق للقضاء، خطة لم تر النور. كان من المقرر بموجبها، عزل القاضيات اللواتي التحقن بالقضاء، قبل قيام نظام الإنقاذ، في نظام قضائي خاص، يقتصر عليهن وحدهن.

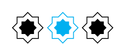
(٢) رغم أن الحقوق والحريات وردت مقررة للكافة، دون تمييز بسبب الجنس، فإن هذا الدستور قد اختزلها، بينما جاءت هذه الحقوق والحريات واضحة ومفصلة في مشروع اللجنة القومية.

(٣) وأخطر ما في هذا الدستور، أنه أخضع هذه الحقوق والحريات للقانون، دون أي قيد على المشرع في ذلك. وعلى ذلك فإنه لا عجب أن تغول مشرع – قومياً كان أو ولائياً، على أي حق. خاصة والمبادئ الموجهة، قد صيغت في نصوص فضفاضة، تطلق يد المشرع دون رقابة قضائية عليه، لإصدار تشريعات تحقق أهدافاً غامضة (راجع على سبيل المثال نص المادة ١٨ من الدستور وراجع نص المادة ١٩ منه في حق

المشرِع في التشريع وفقا للمبادئ الموجِهة، دون أن تكون عليه رقابة قضائية في ذلك).

(٤) أوردت اللجنة القومية (الحق في الرعاية الصحية والعلاج والضمان الاجتماعي) (كحق مكفول للكافة)، وكذا حق الأمهات في الرعاية، وحق المرأة العاملة في الضمانات الكافية، وحق الأطفال في باب الحقوق والحريات المواد: (٤٧ – ٥٠ – ٥١)، على التوالي من مشروع دستور اللجنة)، بينما وردت هذه الحقوق مبتسرة وغامضة، في باب المبادئ الموجِهة من الدستور.

إن إخضاع الحقوق والحريات للقانون، يسلب هذه الحقوق والحريات صفتها الدستورية. إن شعار (الحاكمية لله)، الذي تبناه الدستور (المادة ٤) لا يحتمل أن يكون هناك تشريع فيما هو خارج عن إطار القيم الدينية، ومن ثم فيما يتعلق بالمرأة لا يمكن للدستور، أن يتبنى شيئاً من الحقوق الأساسية، التي تقررها "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة". إن دخول عنصر الدين في معركة كفالة جميع حقوق المرأة، سيظل سبباً لا لاشتداد أوار المعركة فحسب، وإنما أيضا لتصدع الجبهة الداخلية، التي تحارب من أجل تلك الحقوق.



النسوية.. وقضايا المرأة السودانية

يعتبر العنف الذي تجابهه المرأة في الأسرة أو المجتمع، أحد القضايا الأساسية التي تشغل النسوية. وأشكال العنف ضد المرأة كثيرّة ومتعدّدة، داخل الأسرة وخارِج إطار الأسرة في المجال العام.

درجت الدراسات والمعلومات الخاصة بمفهوم العنف، على تعريف العنف وتحديد مجالاته على النحو التالي:

(١) إن ممارسات العنف ضد المرأة ليست قاصرّة على الممارسات الضارّة مثل: الضرب، الاغتصاب والتعذيب فقط. وإنما يُعتبر العنف جزءً من سلوك اجتماعي متوارّث مبني على دوافع عديدّة، تهدُف إلى تقييد المرأة في دورها التقليدي (كأم فقط)، وعدم إعطاء ذلك الدور قيمّة كبيرة، وعدم إتاحة الفرصة للمرأة أن تلعبه بقدر من الحرّية، والقدرة على اتخاذ القرارات المرتبطة به.

(٢) العنف عبارّة عن أي ممارسة ينتج عنها أذى جسماني ونفسي، فيشمل التهديد أو الفعل المتمثل في الضرب أو القتل. والعنف يعني

الحرمان، ويشمل المنع من المشاركة. وحق السيطرة والتملك، واتخاذ القرار الفردي في القضايا الخاصة والعامة.

(٣) إن العنف ضد المرأة ممارسة بشعة، تعني هضم حقوق المرأة الإنسانية والاجتماعية والتنموية، وهو يتخذ العديد من الأساليب منها: الضرب المباشر، الذل، الاحتقار، الحرمان، الهجر والأساليب الخاطئة لعلاقات الجنس، بالإضافة إلى كل ما يسيء ويجرح المشاعر.

عليه يُعتبر تعدد الزوجات نوع من العنف، كما يُعتبر الإرغام على الزواج من جانب الوالدين نوع من العنف، أو الحرمان من الدراسة أو العمل.

(٤) إن العنف ضد المرأة، ممارسة قديمة ومتوارثة بين الأجيال، توجد في جميع المجتمعات. وعلى جميع المستويات الاجتماعية، رُغم تباين واختلاف الديانات والثقافات.

وقد خرجت التوصيات المنبثقة من مؤتمر المرأة العالمي ببكين ١٩٩٥ بأن مفهوم العنف ضد المرأة ليس مقصورا فقط على ما ورد ذكره، بل إن العنف ضد المرأة له مفهوم شامل تحت إطار حقوق الإنسان، وأن مكافحة العنف ضد المرأة تهدف إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة،

لدفع عجلة المشاركة في التنمية، ومعالجة القوانين المدنية الخاصة بالعمل والطلاق وقوانين الجريمة، التي قد تحقق التمييز ضد المرأة.

هناك عنف آخر، هو التشويه.. تقول الدراسات التي أجريت عن العادات الاجتماعية الخاطئة، أن النتائج الصحية المباشرة وغير المباشرة، التي تعاني منها الفتاة. والناتجة عن هذه الممارسات غير قابلة للعلاج. فقد أثبتت بعض البحوث أن ٨٢% من الفتيات أقل من عمر ١٠ سنوات، يتعرضن لعمليات الخفاض في بلاد الساحل الصحراوي الإفريقي. وإن ٣٠ % منهن يمتن ضحية هذه العملية و ٢٠% يصبن بأمراض العقم، والبقية تكون معرضة لأمراض عضوية تناسلية. والأخريات يكن فريسة لحياة مليئة بالخوف والصدمات النفسية.

من خلال استعراض الدساتير المتعاقبة على حكم السودان، نجد أن الدستور المؤقت لسنة ١٩٥٦ (دستور الاستقلال)، مثل محاولة سريعة لسد الفراغ الذي تركه الانتقال المفاجئ للاستقلال الوطني. ومن ثم فإنه كان مجرد خطوط عامة لقانون أساسي تحكم به البلاد، ريثما يتم وضع دستور متكامل. ومع ذلك فان المادة (٤) منه جاءت صريحة في إشارتها للمساواة بين "الأشخاص" دون تخصيص النوع، كما كفلت حق تقلد المناصب العامة والاستخدام الخاص في أي وظيفة أو حرفة أو عمل أو

مهنة. كما نحت المادة (٤٦) من ذلك الدستور نفس المنحى، فيما يتعلق بمؤهلات عضوية البرلمان. وتبني دستور السودان المؤقت (المعدل لسنة ١٩٦٤) نفس النهج في المساواة وفي كفالة الحقوق والحريات. ولو أن المجتمع كان جاداً في تقبل هذا النهج، فإن مثل هذه النصوص العامة، كانت تكفي لإقرار حقوق المرأة، دونما حاجة للإشارة إليها بأي قدر من التخصيص.

ولهذا فإن مشروع الدستور لسنة ١٩٦٨ يُعتبر شاملاً ومتكاملاً عند كفالته للحقوق المختلفة، على أساس المواطنة والانتماء للجنس البشري، إذ كان يشير "للمواطنين" و "الناس" بمساواة تامة بين الرجل والمرأة. أما دستور مايو (الدستور الدائم لسنة ١٩٧٣) فلم يكتف بكفالة الحقوق على أساس المواطنة (مساوياً بذلك بين الرجل والمرأة) ولا بإشارة عابرة في باب المبادئ الموجهة للأمومة والطفولة، كما فعل مشروع دستور ١٩٦٨، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك، بإلزام الدولة بموجب المادة ٥٥ منه، بالعناية بالأمهات والأطفال وتوفير الضمانات الكافية للمرأة العاملة.

وعلى الرُغم من عيوب مايو العديدة، إلا أنها شهدت نشاطاً واضحاً في مجال الإقرار بحقوق المرأة، وإصدار التشريعات التي تنظم تلك الحقوق، وإشراك المرأة في العمل العام بصورة ملموسة.

وفيما يتعلق بحق العمل والمعاملة المناسبة للمرأة، في هذا الصدد أصدر نظام مايو في ١٩٨١ (قانون علاقات العمل الفردية)، الذي راعى كافة مقتضيات طبيعة المرأة، ومنحها الأجر المتساوي للعمل المتساوي، وأقر بحقها في فترات راحة أثناء العمل، كما أقر بحقوق الحامل والمرضع.

ثم جاء الدستور الانتقالي لسنة ١٩٨٥ فأمن بالمادة ١٧ منه على مبدأ المساواة دون تمييز، بأسباب عددها من بينها الجنس. وأشار هذا الدستور في كفالته للحقوق والحريات الأساسية (من بينها حق الملكية وحق المشاركة في الشؤون العامة) إلى المواطنة كأساس للتمتع بهذه الحقوق، مما ضمن المساواة بين الجميع، بما فيهم بطبيعة الحال النساء (١٣).



نماذج من شهادات النساء ضحايا الحرب في دارفور

خلال إحياء الأمم المتحدة، ذكرى مرور عشر سنوات، على عملية التطهير العرقي في رواندا، أشار كوفي أنان الأمين العام للأمم المتحدة. إلى موقف السودان من حقوق الإنسان وقتها (٢٠٠٤).

فغارات الجيش الحكومي وميليشيات الجنجويد الرهيبة، كانت في ذروتها. الأمر الذي عرض حياة مئات الآلاف من الأشخاص، بينهم نساء وأطفال للخطر الجسيم. ما أكسب قضية التدخل الدولي العسكري في دارفور أهمية متزايدة.

وأضاف عنان، أن المسئولية الأولية في حماية شعب دولة ما، تقع على عاتق الدولة. إلا أنه عندما تقع خسائر كبيرة في حيّاة الناس، بسبب تصرفات متعمدة من قبل الدولة. أو تقع عمليات تطهير عرقي واسعة النطاق، تطبق ليس فقط عن طريق القتل، ولكن عن طريق الطرد الإجباري والإرهاب والاغتصاب. فإن مبدأ عدم التدخل يتلاشى أمام المسئولية الدولية للحماية (١٤).

وكتب وقتها حسام بهجت مدير المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، في مقال له نشرته صحيفة الحيّاة اللندنية في ٢٠٠٤/٤/٢٥ "أنه بين الخامس والسابع من مارس ٢٠٠٤ قام رجال الاستخبارات العسكرية السودانية، بصحبة أعضاء من مليشيات الجنجويد الحكومية، باغتصاب أكثر من مائتي فتاة وامرأة، بعضهن اغتصبن على يد قرابة أربعة عشر رجلاً، وعلى مرأى من آبائهن، الذين قتلوا فيما بعد. إضافة الى اختطاف مائة وخمسين امرأة ومائتين طفل من نفس المنطقة في ٢٠٠٤/٢/٢٧"

هذه واحدة من روايات عديدة، بدأت منذها تخرج إلى العلن عبر تقارير الأمم المتحدة، منظمة العفو الدولية، منظمة مراقبة حقوق الإنسان وأطباء بلا حدود وغيرها. منذ العام ٢٠٠٤ وإلى أن تفجرت ثورة ديسمبر المجيدة في ٢٠١٨.

ووفقاً للأمم المتحدة، خلال تلك الفترّة على مدى عقد ونصف، تعرضت كل فتاة وامرأة ليس لها أطفال في بعض القرى، لعمليات اغتصاب جماعي في معسكرات الجنجويد. وذكرت منظمة العفو الدولية في أكثر من تقرير، أن عشرات النساء في غرب دارفور، كن يتعرضن للاغتصاب كل يوم، بعضهن أثناء سعيهن لجلب الماء من الوادي.

ورُغم اغتصابهن، كان عليهن العودة في اليوم التالي إلى نفس المصير، بسبب حاجة قراهن للماء، وعلمهن أن رجالهن سيقتلون، لو ذهبوا بدلاً عنهن لجلب الماء. اغتصابهن الجماعي المتكرر كان أهون شأنا من ترملهن وتيتم أطفالهن!

تصاعدت الجرائم والانتهاكات ضد النساء، نتيجة استغلال نظام الحركة الإسلاموطائفية الحاكم في الخرطوم وقتها، انشغال المجتمع الدولي، بقرب التوصل إلى اتفاق سلام مع الحركة الشعبية (جنوب السودان)، ليقوم بنقل قطعه الحربية من ميادين العمليات في الجنوب إلى دارفور، وانتهاج نفس سياسة الأرض المحروقة، التي اتبعها من قبل للتخلص من جماعات عرقية مزعجة في جنوب السودان.

كذلك استغل نظام الحركة الإسلاموية وقف إطلاق النار وقتها، والذي كان يجدد كل خمسة وأربعين يوما، ليضمن حرمان أكثر من مليون من المهجرين قسراً من العودة إلى منازلهم وأراضيهم، التي لم تعد موجودة أصلاً، وبينما كان نظام الحركة الإسلاموطائفية يتفاوض مع الحركات المسلحة في تشاد، كانت قواته العسكرية المسنودة بميليشات الجنجويد، تستمر في مهاجمة المدنيين، في الإقليم المنكوب.

تاريخ انتهاكات وجرائم النظام الإسلاموطائفي في دارفور بدأ بعد سنتين فقط من استيلاء الإسلاموطائفيين على السلطة. ففي الفترة بين عامي (٩٠ــــ١٩٩٢) استهل النظام الإسلاموطائفي الحاكم في الخرطوم جرائمه وانتهاكاته، التي كانت النساء أولى ضحاياها، بمجزرة في منطقة (ودعة) شمال دارفور. حيث قامت قوات النظام المسنودة بمجاهدين الدفاع الشعبي، بإحراق وتدمير أكثر من ١٨ قرية بمنطقة (اسباندوها). ماتت خلال هذه المجزرة امرأة مع مولودها حديث الولادة حرقاً، فيما تعرضت نساء أخريات للتعذيب والاغتصاب.

وفي مجزرة مماثلة هاجمت القوات الحكومية، مسنودة بمجاهدين الدفاع الشعبي والجنجويد، قرية (شوشتا) جنوب غرب الجنينة مساء ٥ يوليو ١٩٩٥، حيث قتلت على الأقل ٤٥ مواطناً –معظمهم نساء وأطفال.

وتم نفس الشيء في قري: (قدير)، (كاسي)، (بارونا)، (ميرياميتا)، (كادمولي) وقرى: (جبال بيرتابيت). ومعظم الهجمات كانت تتم ليلاً. فعند وصولهم للقرية، تبدأ القوات الحكومية، في إشعال النيران في كل القرية، فيما تحصد بنادق الجنجويد المواطنين الذين يلوذون بالفرار.

وفي واحدة من أسوأ الهجمات في قرى (جبل جنون)، قُتل عدد من أفراد المليشيات بواسطة أفراد من قبيلة (المساليت)، فوُجدت بحوزتهم وثائق تثبت انتمائهم للحركة الإسلاموطائفية الحاكمة.

ومن بين القتلى وُجد كذلك مواطناً سورياً يدعى محمود محمد شقار، وآخر ليبي اسمه فتحي عبد السلام، وآخر جزائري يدعى بلومي حماد، وعدد من المواطنين التشاديين الذين ينتمون للقبائل العربية. ويثبت كل ذلك، أن الحركة الإسلاموية، تنفذ الهجمات بالتعاون مع تنظيمات الحركة الإسلاموية الأجانب.

في ١٦ مارس ١٩٩٧، تصاعد العنف حينما هاجم الجنجويد منطقة (بايدا) في الجنوب الغربي من (دار مساليت). حيث تم استهداف قرى: (عجباني)، (اندريقا)، (ميرمتاه)، (تيمبيلي)، (حرازة)، (أم خرابة)، (بيوت تلاتة). (عشابة)، (صابيرنه)، (كاسي)، (شوش تاه)، (كال كوتي) و (كاسيا). وتم تدمير هذه القرى تماماً. وقتل أكثر من ٤٤٠ مواطناً بينهم (١٥٠) امرأة و (٥٠) طفل. كما تم تشريد أعداد هائلة من السكان، إلى أماكن غير معلومة! وراجت وقتها شبهة أن يكون قد تم استرقاقهم. بواسطة الجنجويد.

وفي الجانب الآخر من الإقليم في جنوب دارفور، نشطت بعض (التنظيمات الشعبية للحركة الإسلاموية) التي تحمل اسم (جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وتدخلت في أخص خصوصيات المواطنين، حتى كادت أن تحدث فتنة دينية في (جنوب دارفور)، عندما لاحقت هذه الجماعة في مدينة (نيالا) مواطناً اسمه يوسف، من أم عربية مسلمة وأب مسيحي قبطي. وحكمت عليه بالجلد لعلاقته بفتاة مسلمة، أفضت إلى لزواج.

وخلال أقل من سنة بين عامي ٢٠٠٣—٢٠٠٤ خلقت سياسات الحركة الإسلاموطائفية في دارفور صراعاً طاحناً خلف عشرة آلاف قتيل، ومائة ألف لاجئ في تشاد و٩٠٠ ألف مُهَجَر قسرياً داخل السودان. بعد أن تم حرق مئات القرى، واغتصاب مئات النساء ونهب الممتلكات، ومنع وصول الإغاثة إلى المتضررين) ١٥(الأمر الذي دفع المتحدثة باسم الأمم المتحدة، (ماري اوكابي) للقول إن الموقف الإنساني في دارفور "مثيراً للقلق!" على حد تعبيرها.

فيما أكدت منظمات حقوقية عديدة، أن قرابة ٨ ألف شخص آخرين معظمهم نساء وأطفال وكبار سن، يفتقرون إلى المواد الغذائية (١٦) الأساسية، الأمر الذي يعرض حياتهم للخطر المؤكد، في ظل عجز عمال

الإغاثة عن الوصول، إلى العديد من الضحايا المدنيين، البالغ عددهم مليون نسمة من ضحايا الصراع المسلح في الإقليم.

ومع اشتداد الصراع المسلح يوماً بعد آخر، ظلت موجات اللاجئين والنازحين في تزايد مستمر. ففي إحصاء (المفوضية العليا لشؤون اللاجئين بالأمم المتحدة)، أن ١٨ ألف لاجئ آخرين عبروا الحدود إلى تشاد وقتها، أي في ٢٣ يناير ٢٠٠٤ (١٧) .

كما أكدت منظمة (أطباء بلا حدود) وقتها، أن المساعدات الإنسانية والغذائية المقدمة للاجئين في دارفور، لا تكفي بتاتاً لمنع وقوع مجاعة، بين أكثر من ٨٠ ألف لاجئ في مدينة (مورناي) وحدها، معظمهم أطفال ونساء وكبار سن.

كما قالت متحدثة باسم المنظمة في ذلك الحين، أن حوالي ٢ ألف لاجئ يموتون شهرياً. مشيرةً إلى أن اللاجئين لا يزالون يتعرضون الى اعتداءات من جانب قوات الحكومة والدفاع الشعبي والجنجويد، التي تسيطر على المناطق المحيطة بمخيمات اللاجئين.

وأضافت المتحدثة أنه تم بين سبتمبر ٢٠٠٣ وفبراير ٢٠٠٤ تدمير ١١١ قرية بالكامل، وقتل آلاف الأشخاص فيها، استناداً إلى دراسة

وضعتها المنظمة و(معهد بحوث الأوبئة))١٨(فيما اتهمت منظمة (مراقبة حقوق الإنسان)، الحكومة السودانية بالتواطؤ في جرائم ضد الإنسانية. حيث قامت في إطار حملة ممنهجة بحرق وتدمير المزارع والأراضي، وقتل آلاف المدنيين من أبناء جماعات (الفور)، (الزغاوة) و(المساليت). واغتصاب مئات نساء وفتيات، واختطاف أطفال هذه القبائل، في العديد من أنحاء دارفور. إلى جانب تدمير موارد المياه بصورة متعمدّة، ونهب الممتلكات والمواشي (١٩)

وقال موظفو إغاثة، أن آلافاً من اللاجئين في دارفور، معظمهم من النساء والأطفال، يواجهون خطر أن تتقطع بهم السبل على الحدود مع تشاد. ومعرضون لهجمات الجنجويد (٢٠). لقد قضت منظمة (مراقبة حقوق الإنسان)، مدة ٢٥ يوماً في غربي دارفور والمناطق المجاورّة، قامت خلالها بتوثيق الجرائم وانتهاكات حقوق الإنسان، في المناطق الرّيفية التي كان يسكنها سابقاً (الفور) و(المساليت) فمنذ شهر أغسطس ٢٠٠٣، حتى فبراير ٢٠٠٤ تم إحراق وإخلاء مناطق شاسعة من سكانها الأصليين (٢١).

ولدى عودة منظمة (مراقبة حقوق الإنسان) من زيارة لإجراء البحوث وسط اللاجئين السودانيين في تشاد، دعا مندوبو منظمة (العفو الدولية)

"المؤتمر الدولي، لاجتماع الجهات المانحة" بخصوص دارفور، والذي عُقد في جنيف ٢٠٠٤/٦/٣، إلى ضمان التصدي لمسألة حماية المدنيين، وخاصة (النساء والأطفال).

وأضاف مندوبو (منظمة العفو الدولية) قائلين: "لقد أكدت البحوث التي أجريناها مرّة أخرى، النمط الدؤوب والمنظم في سلب القرى وتدميرها، ما أدى إلى التشريد القسري للسكان القرويين في دارفور. إذ كان أفراد الجنجويد، الذين يرتدون الزّي العسكري للجيش السوداني، وبصُحبة قوات الجيش! لا يكتفون بمهاجمة كل قرّية مرةً واحدة، بل في كثير من الحالات، يعاودون الهجوم ثلاث أو أربع مرات، إلى أن يفر ما تبقى من سكانها نهائياً.

وقد روى (مندوبون المنظمة) عن سكان المناطق التي قاموا بزيارتها، تفاصيل (الإعدامات خارج نطاق القضاء) على نطاق واسع في (مورلي)، و(دليج) في غرب دارفور، والتي كانت قد نفذتها قوات جهاز الأمن ومليشيات الجنجويد.

ومن بين المسائل الأساسية، التي ركزت عليها بعثة (منظمة العفو الدولية)، مسألة (العنف ضد المرأة)، ووفقاً لأحد زعماء القرى في وصفه لصور العنف ضد النساء خلال الصراع: "كانوا يأتون ويأخذون

نسائنا وبناتنا، ولا يتورعون عن اغتصابهن على الملأ.." فيما أضافت إحدى النساء: إن "مجموعة من المهاجمين يرتدون ملابس مدنية وعسكرية، اقتادوها مع مجموعة من الفتيات، حيث تعرضت الفتيات للاغتصاب مراراً وتكراراً، على مدى ثلاثة أيام".

انتهكت القوات الحكومية ومليشيات الجنجويد في ٢٠٠٤/٥/٢٢، اتفاق وقف إطلاق النار، وقتلت ما لا يقل عن ٤٠ قروياً بينهم ١٥ من النساء والأطفال، وأحرقت خمسة قرى من بينها (تبلدية) و(ابوقرجة)، على بعد ١٥ كيلو من نيالا.

وذكرت الأنباء وقتها، أن أفراد المليشيات حضروا وهم يمتطون الجمال والخيول، وكان بعضهم يرتدي الزّي العسكري للجيش الحكومي.

وفي ٢٠٠٤/٥/٢٨ وهو اليوم الذي وُقع فيه (اتفاق مراقبة وقف إطلاق النار)، قصفت القوات الجوية السودانية قرية (تابت)، بينما كان الأهالي في يوم السوق الأسبوعي. ما أدى إلى مصرِع ١٥ شخصاً بينهم تسعة من النساء والأطفال حسبما ورد.

وقالت (منظمة العفو الدولية) أن أفراد الجنجويد الذين هاجموا قرى (تبلدية) قدموا من مخيم التدريب السابق، التابع للجيش الحكومي في

(دوماي) بالقرب من نيالا (٢٢) فيما ذكرت منظمة (مراقبة حقوق الإنسان) في تقرير عن (التطهير العرقي في دارفور) أن الحكومة السودانية تتحمل المسئولية عن هذا التطهير. وقد قامت المنظمة بتوثيق ما قام به الجنجويد في دارفور من تدمير للمساجد وقتل رجال الدين المسلمين الأفارقة وتدنيس مصاحفهم (التقرير مؤلف من ٧٧ صفحة تحت عنوان: "دارفور قد دمرت: التطهير العرقي في غربي السودان")، وقد تم توثيق إشراف قوات النظام الإسلاموطائفي على المجازر، وتورطه المباشر فيها وارتكابها الاغتصاب والإعدام السريع للمدنيين وحرق المدن والقرى، والإخلاء بالقوّة لقبائل (الفور) و(المساليت) و(الزغاوة) من الأراضي الزراعية الشاسعة، التي توارثوها عن أسلافهم منذ مئات السنوات (٢٣.(

وقد ورد في تقرير (منظمة العفو الدولية) عن انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور، الذي صدر تحت عنوان: (كثيرون قتلوا من غير سبب). الكثير من جرائم الاغتصاب والتعذيب وانتهاكات عديدة ضد النساء والأطفال.

"بعضهم قتلوا داخل بيوتهم"، هكذا يقول اركوي محمد (٣٤) سنة طالب قرآن من (أبي قمرة) قرب (كورنوي)، حيث أفاد أن الجنجويد

وصلوا مع القوات الحكومية، في يوم السوق في (أبي جداد)، فحاصر الجيش الحكومي السوق، بينما دخل الجنجويد إلى السوق لنهب الأموال والمواشي. وتم قتل المواطنين. وقد رأى (اركوي) الجثث بعينيه.. قال: "بعضهم قُتل بإطلاق النار وآخرون طعناً بالحراب، وقُتل في هذا الهجوم ١٩ مواطناً، بينهم سبعة نساء وأطفال وكبار سن".

كلثوم عبد الله عيسى (١٥ سنة) من (أبي جداد)، تقول: "لقد كنت مع والدي عندما وصل الجنجويد فجأة إلى القرية في تمام الساعة السابعة صباحاً. أخذوا يطلقون النار في كل الاتجاهات. لقد هربت لأحتمي، ولكن أُصبت في قدمي اليسرى، وقُتل والدي عبد الله عيسى داخل منزلنا. كذلك قتل والد زوجي (بحر). جاء الجنجويد على ظهور الخيل والجمال بصحبة القوات الحكومية التي كانت تقود التاتشرات". ويضيف نور إبراهيم حرّان، زعيم عشيرّة في المنطقة: أن "(أبي جداد) تعرضت للهجوم في ٢٠٠٣/٥/١٧، من قبل مليشيات الجنجويد المدعومة من القوات الحكومية" وأكد حرق ٢٦ قرية، وقتل ما لا يقل عن ٧٦ مواطناً، معظمهم من النساء والأطفال. وأن القرى التي أحرقت هي: (تبلدية ١ و٢)، (سلية)، (بيتان)، (قوز عجور)، (ناقة)".

في هذه الأثناء، كانت كتم في (شمال دارفور) التي تبعد ٨٠ كيلو متراً من مدينة (الفاشر)، أيضاً مسرحاً للهجمات المتكررة. ففي نهاية يوليو ٢٠٠٣، تم احتلال المدينة من قبل (حركة تحرير السودان) ثم انسحبت منها في ٣ أغسطس، ثم تعرضت المدينة إلى قصف جوي من الحكومة. وفي ٥ و ٦ أغسطس تعرضت أيضا لهجوم من قبل الجنجويد.

وفي إفادات امرأة من (كتم) قطعت ٤٠ كيلو متراً، لتصل الى (الطينة التشادية) على رجليها. أكدت أن هناك إعدامات سريعة نفذها الجنجويد، عندما اقتحموا المدينة صباحاً. وكسروا المتاجر وأخذوا الأموال والسكر وجميع البضائع. كما قتلوا ٣٢ مواطناً داخل بيوتهم، بينهم ١٢ امرأة وفتاة: "إنهم يأتون إلى المنازل بحثاً عن الرجال والصبية لقتلهم. والنساء لاغتصابهم. لقد قتلوا أخي أحمد عيسى صاحب متجر عمره ١٨ سنة في السوق. وقطعوا أشجار الفواكه في مزرعتنا لتغذية جمالهم"..

دهبية محمد (٣٨ سنة) من قرية (أبي قمرة) غرب (كارنوي)، ذكرت أن الجنجويد جاءوا الى قريتها، ونهبوها وأحرقوها، بينما كان الرجال في الخارج: "زوج ابنتي كان نائماً في المنزل. فأيقظوه وضربوه ضرباً شديداً. بكعب السلاح (الدبشك) والعصي حتى فارق الحيّاة".

عائشة علي (٢٤ سنة) من قرية (ساسا) قرب (كارنوي) قالت: "وصل الجنجويد فأمروني بمغادرة المكان. لقد جلدوا النساء والأطفال وقتلوا طفلة صغيرة عمرها سنتان. اسمها سارّة بشارة طعناً بالسكين على ظهرها"..

زينب نايا (٢٥ سنة) من قرية (نانا) قرب (كورنوي) شاهدت الجنجويد يقتلون أخاها داخل متجره في أغسطس. قالت بأنه جُلد جلداً مبرحاً قبل قتله.

في أبريل ٢٠٠٣، هُوجمت (قارسيلا) قرب (أم دخن) في الخامسة صباحاً، وقُتل ما لا يقل عن ٢٤ مواطناً رمياً بالرصاص، بينهم بعض النساء والفتيات. وتم تدمير ٨٠ منزلاً. كما سرقت المواشي.

أهلية حرجة (٣٧ سنة) من (كارنوي) أبلغت عن مقتل ابنها أبكر يوسف، وحفيدها وجارها صادق علي عبد الله (٤٢ سنة) على يد الجنجويد. وقالت: "لقد كانوا في الساحة أمام المنزل آنذاك".

هُوجمت قرية (عدارة) شمال دارفور في يوليو ٢٠٠٣ في ساعة الظهيرة. حيث شاهدت امرأة ابنها اسحق جور مساردة (٣٥ سنة)، يُسحب من منزله من قبل قوات الأمن وأفراد من الجنجويد: "جاء بعضهم في

تاتشرات الجيش، لقد قيدوا قدمي إبني ويديه، ثم ذبحوه على مرأى من الناس. كانوا يرتدون الزّي المدني والزي العسكري الحكومي، وبعضهم يمتطون الخيل والجمال. كان إبني أعزل عندما قتلوه..."

كذلك (الطينة) كانت مسرحاً لمعارك ضارية، بين القوات الحكومية، وقوات الحركات المسلحة طيلة عام ٢٠٠٣، تقول زينب أحمد (٣٠ سنة) وهي تصف الهجوم على (الطينة) في يوليو من ذلك العام: "كنت ذاهبة إلى الصلاة عندما أصابتني شظيتان، إحداهما في كتفي اليسرى، والأخرى في بطني. فحملني أخي إلى المستشفى في المدينة. أعرف أناساً أُعدموا، مثل زيدان عمر وادم محمد.. عندما كنت في المستشفى جاء الجنجويد بحثاً عن الرجال"

وفي أغسطس ٢٠٠٣، تم حصار (كشكش) نواحي (سلية) من قبل الجنجويد، حيث أكدت التقارير بعدها مقتل الكثيرين من سكان القرية، واغتصاب عدد من النساء. قال محمد اسحق (٥٢ سنة) مزارِع من قبيلة (الجبلة) من قرية (كشكش)، أن الجنجويد قتلوا والده أبكر (٧٠ سنة) ونهبوا أبقاره".

وتحدثت امرأة عن مقتل والدها وابنتها عائشة، عندما حاولت اعتراض المليشيا دفاعاً عن والدها..

وفي ١٦ أغسطس تعرضت قرية (قرادي) للهجوم من قبل الجنجويد نهاراً. أفاد أحد سكان القرية وفد منظمة العفو قائلاً: "الجنجويد هم الذين أحرقوا منازلنا، وسرقوا مواشينا وممتلكاتنا.. سرقة المواشي تحدث منذ وقت بعيد، ولكن حرق القرى أمر جديد. لقد جاءوا على ظهور الخيول والجمال، ولديهم كثير من الأسلحة. بعض هؤلاء عرب جيراننا من نفس المنطقة، وبعضهم الآخر من مناطق أخرى. لقد هاجموا الرجال العزل والنساء والأطفال. لقد قتلوا أكثر من ٢٤٠ مواطناً في ذلك الهجوم، وهذا يعادل نصف سكان (قرادي)، التي يبلغ عدد سكانها ٤٠٠ نسمة".

وفي الوقت الذي تبدو فيه الهجمات تستهدف الرجال، إلا أن النساء تتعرض للاغتصاب، كما يتعرض الأطفال للقتل دون تمييز، ففي (أبي قمرة) في ديسمبر، قتل طفل وامرأة تدعى خديجة إدريس (١٧ سنة) عندما حاولت صد المليشيات عن نهب مواشيها.

وفي (مورلي) قُرب (الجنينة)، قُتل ما لا يقل عن ٩ نساء رمياً بالرصاص أثناء هجوم الجنجويد على القرية، وهن: حليمة آدم (٢٥ سنة)، كلثوم سابو (٢٥ سنة)، حواء عبد الله (٣٠ سنة) مريم هارون (٢٥ سنة)، خديجة عبد الله (٣٠ سنة) فطوم إدريس (٢٥ سنة) عائشة محمد (٣٠

سنة) نفيسة آدم (٤٠ سنة) ودولما آدم (٤٠ سنة) وأحياناً يتم قتل الأفراد في الحقول أو الطرقات.

استناداً إلى شهادات اللاجئين في تشاد. الهجمات البرية على القرى والفرقان، تتزامن أحياناً مع القصف الجوي من الطيران الحكومي. كما أن بعض الضحايا في السودان، يؤكدون بأن القرى في شمال دارفور، قد عانت كثيراً من القصف الجوي. رُبما لاعتقاد الحكومة، أن تلك المناطق تأوي المعارضة المسلحة، وبعضها يقع تحت سيطرتها. كما شمل القصف أيضا غرب وجنوب دارفور، في مناطق (وادي صالح) و(جبل مُرّة)، حسب إفادات شهود عيان.

القصف الجوي لا يميز. وتتعمد القوات الحكومية ضرب الأهداف المدنية والمدنيين، ما يدل على خرق واضح للقانون الإنساني، الذي يحكم الصراعات المسلحة. تتكون القذائف من صناديق مليئة بالشظايا، تسقط من مؤخرة طائرات (الأنتينوف)، التي تفتقد إلى الدقة بطبيعة الحال.

كما أكدت التقارير الحقوقية، بوجود طائرات هليكوبتر تطير على علو منخفض، وتقصف القرى والمدنيين.

وتعهدت الحكومة السودانية بعدم قصف المدنيين والأهداف المدنية. دعماً لمحادثات السلام الجارية وقتها. ومن المؤسف استخدام الحكومة السودانية، لنفس خُطتها في جنوب السودان في دارفور.

الإرهاب والتخويف الذي أحدثه القصف الحكومي المتعمد، أدى إلى نزوحِ معظم السكان إلى تشاد كلاجئين، وأكد هؤلاء اللاجئون، أن القصف المتواصل، الذي يمكن سماعه ومشاهدته من معسكراتهم في تشاد، هو المانع الأساسي لعودتهم إلى بلادهم.

تعرضت (كورنوي) إلى قصف جوي متكرر منذ يوليو ٢٠٠٣، ما أجبر السكان على الفرار في شكل مجموعات إلى تشاد منذ ٢٠ يوليو ٢٠٠٣. أفادت أمينة إسحاق (٣٥ سنة): "لقد فقدت ابنتي ندى إسماعيل أثناء القصف الجوي حوالي الرابعة مساء. كانت في أحسن حال، ولكنها تحولت إلى أشلاء.."..فيما ذكرت امرأة أخرى: "كانت الساعة العاشرة صباحاً، وكنت أطبخ عندما سمعت صوت طائرة، وفجأة دُمر منزلي كلياً وأصبت بشظايا، فهربت بعد ذلك إلى تشاد".

نورة رحمة عبده كانت حاملاً، وأجهضت بسبب القصف لدى سماعها صوت الانفجارات. إذ تملكها الخوف وشعرت بصدمة.. قالت: "عندما أغارت الطائرة كنت في الشهر الخامس، وكنت خارج المنزل بينما زوجي

داخله. فجريت نحوه ولكن الدخان كان كثيفاً، ما جعلني أكح بشدّة. ثم فقدت دماً كثيراً وأجهضت الجنين. لقد جئت إلى هنا —المستشفى الميداني لأطباء بلا حدود— مع زوجي قبل شهرين، لأنني لا زلت أشعر بآلام شديدة في بطني، رُغم فقدي للجنين".

(الطينة) أيضا تعرضت لقصف جوي متكرّر منذ يوليو ٢٠٠٣ كجزء من المحاولات الحكومية لسحق المعارضة المسلحة، التي تسيطر على المدينة. فقتل كثير من المدنيين نتيجة القصف.. فائزة إدريس آدم تلميذة (١٤ سنة) قالت: "كان ذلك في ٥ أغسطس، الساعة التاسعة صباحاً. كنت داخل الفصل بالمدرسة، عندما ضربت الطائرة مدرستنا، فهرب التلاميذ. ضُرب صدام عمر (تلميذ عمره ١٤ سنة) في فناء المدرسة، وفارق الحياة، أخذ والداه جثمانه. كان ذكياً، وحصل على الترتيب الثاني في فصلنا. كان يحب الرياضيات وكرة القدم"

وفي نهاية يوليو تعرضت (كتم) في شمال دارفور، إلى قصف جوي أثناء القتال بين قوات الحكومة وحركة تحرير السودان، ما أدى إلى تدمير المباني. خاصة المستشفى. قالت امرأة من (كتم)، قابلت وفد منظمة العفو: "قُتل حراس السجن والمساجين ودُمرت المستشفى وقُتل المرضى".. "أنا أعرف بعض المرضى الذين كانوا في المستشفى"

الغارات البرية من قبل القوات الحكومية ومليشيات الجنجويد المساندة لها، تكون مصحوبة أحيانا بأعمال عنف. كإطلاق النار والجلد واغتصاب النساء والفتيات. بعض النساء جُلدن أثناء الهجمات. كما قتل بعضهن رمياً بالرصاص.

في إحدى الهجمات على (كورنوي) تم إطلاق النار على كلتوم عبد الله (١٥ سنة) من قبل الجنجويد، عندما حاولت الهرب من منزلها، فاردوها قتيلة مع خالتها. في نفس اليوم حاصر الجنجويد منزل زهرة شيخ (٢٨ سنة) وسألوها عن المال، وعندما قالت ابنتها أننا لا نملك شيئاً جلدوهما بالسياط.

كذلك تعرضت (مورلي) للهجوم.. وتحدثت جميلة محمد، التي فرت منها مع امرأة أخرى تدعى عائشة هارون: "طاردنا الجنجويد بالخيل حتى لحقوا بنا، جلدونا بسيقان الشجر الجافة، واجبرونا على خلع ملابسنا، اغتصبونا ثم تركونا نذهب عراة.."..

في (توجا) القرية التى تقع بالقرب من (مورلي) فرّت حواء حسن مع سبعة من أفراد أسرتها. لكن أدركهم الجنجويد، فجلدوهم وأخذوا ملابسهم واغتصبوا النساء.

في بعض الأحيان تتعرض النساء اللاتي يذهبن لجلب الحطب، أو الهاربات من مليشيات الجنجويد إلى الاغتصاب في طريق الهرب. هناك الكثير من العقبات، التي تعوق معرفة حجم ونوع جرائم الاغتصاب المرتكبة، في الصراع الدائر في دارفور. وذلك لخوف النساء من الحديث، عن مثل هذه الجرائم المتعلقة بالشرف. لاعتقادهن أن ذلك عيب.. قالت امرأة: "النساء لن يتحدثن بسهولة عما إذا تعرضن للاغتصاب، لأن ذلك عيب في ثقافتنا. فالمرأة تكتم الأمر حتى لا يعرفه الرجال. ولكن إذا سألتم رُبما تجدون من ترغب في الحديث، إذا شعرت أن هناك من يهتم لمأساتها".

وفي (ساسا) قُرب (كورنوي). تعرضت بنتان (١٤ و١٥ سنة) للاغتصاب من قبل الجنجويد، حسب رواية امرأة لوفد منظمة العفو الدولية. وفي (مورلي) تعرضت ثلاثة بنات (١٠، ١٥، ١٧ سنة) للاغتصاب أثناء هروبهن من الهجوم. كما تعرضت امرأتان (٢٠، ٢٥ سنة) للاغتصاب. في طريق عودتهن إلى القرية. وهذه المعلومات تم أخذها من امرأتين من نفس القرية، التي تعرضت فيها البنات الثلاثة للاغتصاب.

قال رجل من (سوني) جنوب دارفور: "كثير من النساء جُلدن وضربن أثناء الهجوم بالعصى وكعوب السلاح (الدبشك). بعضهن أصبن بجروح وتم تحويلهن إلى مستشفى الجنينة. هناك أيضاً نساء من القرية. أُستخدمن كزوجات بالقوّة من قبل الجنجويد.

الهجمات البرية لا تستهدف فقط القتل والاغتصاب والنهب، ولكن تستهدف أيضاً البنية التحتية وجميع الوسائل الضرورية للحياة. ففي منطقة عرضة للجفاف وخالية من المشاريع التنموية. فإن تدمير المنازل والمحاصيل، يؤدي إلى نتائج وخيمة للمخزون الاستراتيجي للسكان المحليين، أو بمعنى آخر فقدان المأوى والغذاء والضروريات الحياتية (تدمير اقتصادي، اجتماعي).

كما أن النزوح واللجوء الناتج من الهجمات المباشرة على المدنيين في القرى، يؤدي إلى المزيد من الضغوط على السكان في مدن دارفور وتشاد.

(إفادات شهود عيان) عن التدمير الذي حصل في دارفور، والتي جمعها اللاجئون المبعثرون على مدى ٣٠٠/ كلم على امتداد الحدود الشرقية لتشاد، مترابطة ومنسجمة. مما يؤكد حجم الدمار والسرقة المنظمة التي تعرضوا لها.

وهذه الشهادات مع المعلومات الأخرى تؤكد بوضوح الاستراتيجية التي يتبعها الجنجويد والقوات الحكومية، والتي تهدف لإجبار المواطنين المستقرين على مغادرة دارفور. الشهود يؤكدون أن هذه الاستراتيجية تهدف إلى احتلال الأرض، بعد طرد سكانها الأصليين، أو معاقبة أولئك الذين يتعاطفون مع المجموعات المسلحة في دارفور.

يتم اختطاف المدنيين أحياناً في الغارات البرية للجنجويد، ولا توجد أي معلومات عن مصيرهم أو مكان أولئك الذين تم اختطافهم: "تم اختطاف امرأتين من (فوجي) من قبل الجنجويد، عندما كانتا في طريقهما إلى تشاد في أغسطس ٢٠٠٣، وهما حواء صابون إسحق (٢٥ سنة) وحري صابون (٤٠ سنة)، ولا يزال أقاربهما اللاجئين في تشاد، لا يجدون أي معلومات عن مصيرهما.

عمدة (أبي قمرة) كتر محمد آدم، قال: "إن الجنجويد قاموا باختطاف بنتين أثناء الهجوم. على أبي قمرة في يوم السوق. أصيب رجل فوق حصانه بالرصاص، عندما حاول الهرب من الجنجويد، وكانت اثنتان من بناته هاربتين أيضاً من المليشيات، عندما شاهدت إحداهن والدها يصاب تراجعت لنجدته، فأعطى الرجل المصاب سلاحه إلى ابنته كي تدافع عن نفسها، لكن الجنجويد أخذوا منها السلاح، ثم جلدوها

وأخذوها وأختها معهم، وهما حواء عبد الرحمن (٢٨ سنة) وفاطمة أحمد عيسى (٣٢ سنة).

في (قراداي) قرب سلية تم اختطاف ٣٠ رجلاً من قبل الجنجويد، حسب إفادات سكان القرية. ولا توجد أخبار عنهم: "لا ندري لماذا أخذوهم. رُبما لقتلهم أو أخذ المعلومات منهم".

شهادات كثيرة مترابطة ومتناسقة للاجئين السودانيين في تشاد، بالإضافة إلى معلومات أخرى تم جمعها من قبل (منظمة العفو الدولية) عن حالة حقوق الإنسان في دارفور، جميعها تؤكد بوضوح مسئولية القوات الحكومية، في الهجمات القاتلة ضد المدنيين، والأهداف المدنية.

وأن ذلك أصبح سلوكاً شائعاً لقوات النظام الإسلاموطائفي، كما أن إفادات شهود العيان عن الغارات البرية على القرى، تؤكد بجلاء الارتباط الوجودي والتنسيقي، بين القوات الحكومية والجنجويد. على الرُغم من نفي بعض المسئولين وجود أي علاقة بينهما. لكن كثير من المعلومات تؤكد على الأقل ضلوع بعض عناصر الجيش الحكومي والجنجويد، في ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان.

كثيرون من الذين تعرضوا لهجمات في دارفور يقررون أن الحكومة تستغل الجنجويد كغطاء استراتيجي لمواجهة الثورة في دارفور. في هذه الحالة فان (القانون الدولي) يحمل الأطراف المتنازعة، مسؤولية أي انتهاك ترتكبه قوات غير نظامية تحت إمرتها.

كما أن الحكومة السودانية لم تدين، أو تقوم بتحقيقات شفافة ومحايدة، لكثير من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في دارفور. والتي تم توثيقها من قبل ناشطي منظمات المجتمع المدني المحلية، وقادة المجتمع ومحامون وصحفيون ومنظمات غير حكومية. ولذلك تعتقد منظمة العفو الدولية بأن الحكومة تؤيد أو تشجع على ارتكاب المزيد من الانتهاكات.

كذلك اللامبالاة والجُرأة التي مارسها الجنجويد، في تنفيذ جرائمهم الشنيعة في دارفور، لهي دليل آخر على عدم رغبة الحكومة السودانية في الالتزام بمسئولياتها في احترام حقوق الإنسان. وثمّة دليل واضح على التعاون بين القوات الحكومية والمليشيات المتحالفة معها "الجنجويد".

يجب على الحكومة السودانية أن تكف عن تقديم الدعم والإمدادات إلى المليشيات، وتقوم بتشكيل تسلسل قيادي واضح، والسيطرة على

الميليشيات بما في ذلك مساءلتهم بشأن انتهاكات القانون الإنساني الدولي.

طائرات الانتينوف والهليكوبتر الهجوميتين، ملك للجيش الحكومي. وهي تقوم بالقصف دون تمييز أو مباشرة على المدنيين. هناك الكثير من زراعة الألغام والتفجيرات لم يتم ذكرها، ذُكرت من قبل المراقبين أو مجموعات المجتمع المدني عقب تأزم الوضع في دارفور. حيث بدأ يأخذ بُعداً عنصرياً.

المجموعات السياسية المسلحة تزعم بأن (السود) يتعرضون إلى تمييز سلبي من الحكومة. كما أن اللغة المستخدمة من قبل الجنجويد (حسب رواية مدنيين) تعرضوا لهجماتهم، تُظهر بأن الجنجويد قوات مجهزة ومنظمة من قبل الحكومة، لمواجهة الثورة في دارفور. وهم واثقون من الدعم والسند الحكومي لهم.

بعض المعلومات التي أخذت من ضحايا الصراع، تثبت أن العمليات العسكرية للجنجويد، منظمة ومنسقة في كثير من الأحيان مع عناصر من القوات الحكومية المسلحة. أناس كثيرون في قرى دارفور قالوا: "قائد الجنجويد يقوم بمساندة القوات الحكومية. القيادة العليا للجنجويد مركزها (الجنينة).. هناك معسكر يسمى (قويردرا) يتم فيه تدريب أفراد

المليشيا، وهذا ليس سراً، إذ يتم جمعهم في (الجنينة) ثم تأخذهم الطائرات للمعسكر للتدريب.

مواطن آخر من (ميرميتا) قرب (الجنينة)، ذكر: "هذه الطائرات تعطي الجنجويد الأسلحة والطعام والذخيرة. لديهم معسكرات يلتقون فيها (قويردرا) و (ديبتيجيت) ٢٥/كلم من القرية.

بعد انهيار محادثات دارفور في تشاد. الرئيس السوداني المخلوع، جنرال عمر البشير قال في مقابلة رسمية تلفزيونية: "سوف نستخدم الجيش، البوليس، المجاهدين والفرسان للقضاء على الثورة".

بعض المسئولين في الحكومة السودانية أفادوا (منظمة العفو الدولية) أن المقصود (بالمجاهدين) هم (قوات الدفاع الشعبي)، وهي قوات شبه عسكرية، تم تأسيسها من قبل الحكومة للقتال في الجنوب. إلى جانب الجيش النظامي.

وفي مناسبة أخرى أكد الدكتور/ سلاف الدين صالح مفوض العون الإنساني. بأن الحكومة دعت قبائل دارفور لدعم الحكومة في حربها ضد الثوار. وحسب المعلومات المتوفرة، فإن الهجمات المتكرّرة ضد المدنيين، والانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، قد تم ارتكابها أما مباشرة من

قبل القوات الحكومية أثناء الصراع، أو بصمت الحكومة عن الفظائع التي تم ارتكابها من قبل الجنجويد.

ويمكن اعتبار ذلك تأييداً أو تشجيعاً من قبل الحكومة لهم.. الأشخاص الذين يتحدثون عن انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور يتم اعتقالهم واحتجازهم وعزلهم وتعذيبهم.. الصحف التي تتحدث عن أي نشاطات عسكرية في دارفور يتم تعليقها. أو التحقيق معها.. معدل القمع وصل إلى الحد الذي يخيف الناس من مجرد الحديث. ما أوجد الفظائع والإعدامات المتعددة دون رادع..

القتل غير المشروع أو الإصابة بعاهات دائمة. التعذيب والاعتقالات التعسفية بين المدنيين كل ذلك هو عنوان المرحلة التي مرت بها دارفور.

في كتم ارتكبت اغتيالات اعتباطية، وتصفيات استهدفت تجار معينين من قبل الجنجويد. وتم استهداف دكاكين تجار في سوق ليبيا بامدرمان بالحرق، واشتبه أن أجهزة الأمن الإسلاموطائفي تقف وراء ذلك. مما أحدث ضجة كبرى في السودان.

لاجئ من كلكل قرب (عداري)، في تشاد قال: "لقد هاجمنا الجنجويد في السودان. وأخذوا مواشينا ثم تابعونا إلى هنا أيضاً، وأخذوا ٤٤٢ بقرة، وقتلوا امرأة اسمها عائشة إدريس.

كما ذكرت التقارير في ١٩ يناير ٢٠٠٤ إن طائرة تابعة لسلاح الجو السوداني، قصفت الجانب التشادي من بلدة الطينة الحدودية، ما أدى إلى مقتل مدنيين وجرح ما لا يقل عن ١٠ لاجئين (٢٤)



المرأة والتحول الديموقراطي

أطلق اتفاق نيفاشا ٢٠٠٥ (اتفاق السلام الشامل)، العنان للعديد من "أجندة عمل المجتمع المدني"، التي تأسست على قاعدة "السودان الجديد –إعادة بناء الدولة السودانية" على أسس تختلف عما هو عليه الحال منذ الاستقلال– أهم هذه الأجندة هو جند "التحوّل الديموقراطي" كقضية أساسية، نهضت على أساسها المعارضة السودانية، للنظام الإسلاموطائفي الحاكم في الخرطوم منذ ١٩٨٩.

"التحول الديمقراطي" هو الانتقال الكامل من (نظام شمولي) إلى (نظام ديموقراطي تعددي)، يختلف نوعياً عن النظام الشمولي، من خلال مؤسسات وقوانين وتوجهات، ثقافية وعرقية، للوصول إلى نظام (ديمقراطي عادل)، يوفر المواطنة بلا تمييز، لجميع مكونات المجتمع في السودان.

كما يشمل التحوّل من (ايديولوجية الأحادية)، إلى (التعددية الفكرية والثقافية والسياسية والعرقية والدينية)، لتحقيق وبناء وطن متجانس، متوازن في التنمية الاقتصادية، وبناء الدولة الوطنية العصرية، بمؤسساتها

الفاعلة في السودان الجديد. لكن للأسف، كل هذه الأجندة التي أطلقها نيفاشا، تبددت بتآمر "النظام الإسلاموطائفي البائد" على نصوص الاتفاقية، وتحويلها من أداة لتحقيق "تحول ديمقراطي مدني" إلى أداة "لفصل الجنوب"، للانفراد بالشمال وتطبيق سياساته الإسلاموطائفية دون عائق! وقد تم له ما أراد إذ انفصل الجنوب في ٢٠١١.

لكن قضايا التحول الديمقراطي، لا ترتبط بالوحدة مع الجنوب فحسب، فبصرف النظر لو لم تكن هناك مشكلة مع الجنوب، لكانت أيضاً قضايا التحول الديمقراطي، وعلى رأسها قضايا المرأة؛ في مقدمة أي أجندة تطرحها الحركة الديمقراطية الثورية في الشمال.

منذ (٢٠٠٥) ظلت الأجندة الخاصة (بقضايا المرأة) نسياً منسياً، تحت وطأة خطابات الكراهية، والتعبئة في المساجد والمنابر العامة، التي تتخذ من "اتفاقية سيداو" سلاحاً لحربها ضد النساء وحقوقهن، بتشويه الاتفاقية وجعلها مدخلاً لتشويه العلمانية، وتقويض أي توجهات "لفصل الدين عن السياسة".

إلى أن تفجرت قضايا المرأة، مرةً أخرى مع (ثورة ديسمبر ٢٠١٨)، التي كان للمرأة فيها دور بارز أدهش الإقليم والعالم، حتى ليصح أن

يطلق عليها "ثورة نساء السودان"، نظراً لما سجلته المرأة من حضور كبير وفاعل، كتفاً بكتف مع الرجال، لأجل تحقيق ذات المطالب، التي أُجهضت بالانقلاب على اتفاق نيفاشا ٢٠٠٥ وفصل الجنوب.

للمرة الثانية في سعي النظام الإسلاموطائفي لإنقاذ دولته الطفيلية المشوهة، طبق (نفس سيناريو الانقلاب على نيفاشا)، بالانقلاب في ٢٥ أكتوبر ٢٠٢١ على المكون المدني في حكومة ثورة ديسمبر ٢٠١٨، واعتقال رئيس الوزراء (دكتور عبد الله حمدوك) و(عناصر القوى الديمقراطية) التي تقف خلف حكومته.

لكن لم تكن جذوة الثورة قد خبأت، إذ تمكنت الثائرات والثوار بعد تضحيات عزيزة في الأرواح، من حصار الانقلاب، وخنقه. الأمر الذي اضطر عناصر اللجنة الأمنية، التي قادت الانقلاب للتراجع والقبول باتفاق يفضي لتحول ديمقراطي في ٥ ديسمبر ٢٠٢٢.

والآن بعد أن مضت (قوى الثورة) خطوات واسعة في سبيل إجهاض انقلاب ٢٥ أكتوبر ٢٠٢١ تطفو إلى السطح مرّةً أخرى، كل القضايا التي ترافقت مع (اتفاق نيفاشا). إذ لا تزال قضايا مطلوبة الإنجاز، أكثر مما كانت مطلوبة وقتها.

هذه الورقة، وانطلاقاً من المفهوم الداعي لتمتع المرأة بكامل الحقوق كمواطن ودون تمييز، وانطلاقا من الإيمان بضرورة "المشاركة والتمثيل النوعي للمرأة" في كل مناحي الحياة، استناداً على أهليتها وخبراتها ومؤهلاتها الأكاديمية والمهنية، حاولت أن تقول –هذه الورقة– أن المرأة –استناداً إلى التاريخ العربي الإسلامي– استطاعت أن تفصح عن قدرات قيادية عالية، عندما أتيحت لها الفرصة. وهذا ما عنيناه باستلافنا لسيمون دي بوفوار عن كون الإنسان لا يولد امرأة، ولكن المجتمع هو الذي يعيد إنتاجه داخل نظمه المعرفية والدلالية والثقافية ليصوغه: امرأة. كما يريد هو للمرأة أن تكون.

ولذلك ركزت الورقة على ضرورة إضفاء طابع النوع الاجتماعي على المواطنة السودانية، من خلال تتبع مسيرة بعض المواد الخاصة بوضع المرأة، كما جاءت في عدد من دساتير السودان المؤقتة والسارية.

وكذلك إضفاء (طابع النوع على المواطنة) بالنسبة للحركات الفكرية والشعبية التي تستهدف مواجهة إقصاء النوع، خاصة أن قضية النوع في السودان هي قضية معقدة بحكم التباين الثقافي والحضاري والتنوع الاثني، ما يجعل تهميش المرأة مركباً، نتيجة الاثني من جهة، والثقافة السائدة تجاه بعض الإثنيات من جهة أخرى.. وبعض الإثنيات المختلفة

تجاه بعضها البعض من جهة ثالثة.. حيث قامت هذه الورقة برصد القوانين ذات التأثير المباشر على وضعية المرأة منذ ١٩٥٦ لتتوقف عند قوانين سبتمبر ١٩٨٣ وامتداداتها وتحولها على نحو أكثر راديكالية تجاه قضية المرأة بدء من الانقلاب الإسلاموطائفي في ١٩٨٩ وحتى ٢٠٠٥، العام الذي يعتبر مدخلاً مغايراً لسودان جديد، نأمل أن تتحسن فيه وضعية المرأة، وتتحقق فيه أهدافها. في ظل التحولات الديمقراطية المتوقعة، خصوصاً بعد ثورة ١٨ ديسمبر ٢٠١٨

فالفترة من ١٩٨٣ حتى ٢٠٠٥، تعتبر من أسوأ المراحل، التي انتكست فيها وضعية المرأة على نحوٍ بالغ، بسبب الخطاب الإسلاموطائفي الذي سعى لتكريس وضعية متخلفة، متخطياً ما اكتسبته المرأة خلال نضالها منذ الأربعينيات من القرن الماضي. وما حاولت القوانين السابقة لسبتمبر ١٩٨٣ التأكيد عليه. حيث أن (أثننة) السياسة و(تسييس الدين) منذ ١٩٨٣ أثرا على وضعية المرأة بصورة تكاد تكون جذرية.

والتحول الديموقراطي كجند مطلوب بشدة، ليست هذه هي المرة الأولى، التي يكون فيها جنداً أساسياً بين الأجندة المختلفة للحركة السياسية، والمجتمع المدني.. فمنذ ١٩٥٦ حتى الآن، عاشت الدولة

السودانية حوالي عقد واحد فقط –هو عمر كل الفترات الديمقراطية التعددية مجتمعة– وخلال هذه الأعوام العشرة، لم يتحقق على صعيد قضية المرأة –في فترات الديمقراطية– أي تقدم ملموس على صعيد القوانين، فقوانين سبتمبر ١٩٨٣ الإسلاموطائفية سيئة السمعة، لم يتم إلغائها في الفترة الانتقالية، أو في فترة الحكومة الديموقراطية (٨٥ – ١٩٨٩)، مما أفقد التحول الديموقراطي مضمونه، طوال الفترة الديمقراطية المذكورة. باعتبارها آخر فترة ديمقراطية مرّت على السودان قبل انقلاب ٣٠ يونيو ١٩٨٩ الإسلاموطائفي البغيض.

ولذلك عندما تُطرح قضية "التحول الديمقراطي" الآن، كأحد أجندة إعادة بناء الدولة السودانية، على خلفية الاتفاق الإطاري ٥ ديسمبر ٢٠٢٢ مقرونة بآمال وبشائر ميلاد الجمهورية الثانية للسودان. نجد أننا مضطرين للتركيز على بعض الأمور المهمة، التي تحملها المرأة على عاتقها، كهموم ذات طابع مزدوج. وأعني هنا: الإسهامات المتوقعة من المرأة، في عملية التحول الديمقراطي، وإسهام هذا التحول في تحرير المرأة، وتدعيم قضيتها في آن. ومن ثم نستطيع القول بأن مشاركة المرأة في العمل السياسي، والتحول الديمقراطي في الفترة الانتقالية، ينهض على تصعيد دورها في منظمات المجتمع المدني، والعمل على التصدي لحماية حقوقها الاجتماعية والسياسية.

ومن خلال أنشطتها في منظمات المجتمع المدني، تستطيع العمل من أجل توعية النساء بحقوقهن، وحقوق المواطنة والمشاركة في عملية التحول الديمقراطي، بالعمل العلمي والبحثي، من خلال الندوات والمحاضرات.

إلى جانب العمل على إنشاء مشاريع اقتصادية أهلية صغيرة.. كذلك يجب الخروج من حالة القضية النخبوية، بتجذير قضية المرأة في الواقع الجماهيري، بحيث تشمل كافة نساء السودان. من خلال منظمات وجمعيات وروابط أهلية، تعطي قضية المرأة السند الجماهيري، فالمنظمات النسوية يقع على عاتقها –غير دورها الأساسي– دور تعليمي وتوعوي وتنويري وتحديثي تجاه النساء الريفيات والنازحات والمحليات، في مختلف أقاليم السودان. خاصة تلك المناطق التي عانت من حروب ونزوح ولجوء وتهجير.. إذ يصبح للمنظمات النسوية فيها دوراً أكبر، كيما تتمكن تلكن النساء من تجاوز مرارات الحرب، وما خلفته من تراكمات نفسية، بسبب الاغتصابات والقتل والإذلال، الذي تم في عهد النظام الإسلاموطائفي.

تقول دكتورة آمنة الصادق بدري: "تفعيل مشاركة المرأة في العمل السياسي والتحول الديمقراطي، تبدأ بمحو أمية النساء، ورفع الوعي السياسي للرجال والنساء، وتفعيل ودعم جهود منظمات المجتمع المدني،

وسن القوانين التي تضمن الحقوق وحرية التعبير للجميع. وتوحيد جهود النساء من مختلف التيارات السياسية، في مختلف المجالات، خصوصاً صنع السلام)٢٥(على ضوء هذه الخلفية المختصرة، حول الأجندة العامة للتحول الديموقراطي فيما يخص قضية المرأة، نحاول الدخول في صميم ورقتنا هذه التي تحاول تجسير وضعية المرأة بين "مواثيق حقوق الإنسان"، و"خطاب التجديد الديني". وذلك لأن الخطاب الديني المحافظ ـــوالناشط في السودان، بسبب المناخ الذي خلفته تجربة الجبهة الإسلاموطائفية (٨٣ – ١٩٨٥)، (٨٩ – ٢٠١٨)– لايزال يحاول مصادرة ما حققته المرأة السودانية، من مكتسبات.

ويجيء هذا التجسير ـــبين الخطاب التجديدي الديني ومواثيق حقوق الإنسان، فيما يخص وضعية المرأةـــ الذي نحاول إقامته، لاعتقادنا أن هذه المواثيق كونية، وهذه الكونية لمواثيق حقوق الإنسان، هي ما تعطي محاولتنا مشروعيتها.

وحول كونية حقوق الإنسان يقول دكتور الباقر العفيف "كونية حقوق الإنسان مستمدة من أسباب ذاتية، وداخلية تتعلق بجوهر المفهوم، وكونه يمثل أفضل أو أقرب صور تحقيق الكرامة البشرية. وكذلك

مستمدة من أسباب موضوعية، وخارجية تتعلق باتفاق الدول الموقعة، على نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقبولها كمعيار.

أما دليل صحتها فهو في نظرهم: البداهة والفطرة السليمة، ومن هذه الأمور البديهية مثلاً: أن يكون النّاس متساويين في القيمّة الإنسانية، وأمام القانون وألا يتفاضلون بسبب ألوانهم أو أديانهم، أو أنواعهم من ذكر وأنثى.

ومن الأمور البديهية، ألا يملك الإنسان أخاه الإنسان، ومنها ألا تكون هناك رَقابة على ضمائر النّاس، وأن يُتركوا أحراراً، يعتنقون ما يشاءون من أديان، فإذا اتضح هذا، يتضح أيضاً أن هذا هو عينه ما جعلها كونية الطابع، فهي تخاطب الإنسان بما هو إنسان، متجاوزةً الفوارق الاجتماعية والسياسية والجغرافية، ومتعلقة بما هو مشترك بين الناس "أي الفطرة السليمة"، التي تأبى الظلم، وتنفر من التفرقة، وتنشد العدل والمساواة (٢٦).

ونلاحظ أن المواثيق الدولية، بدءً بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهود الدولية التالية له، أولت المرأة اهتماماً كبيراً، وذلك بسبب الظلم التاريّخي الذي وقع على المرأة..

وفي حالة السودان بشكل خاص، نجدها باستمرار –المرأة– هي أول ضحايا الأنظمة المتعاقبة، سواء كان ذلك في فترّة الاستعمار التركي المصري، أو الاستبداد المحلي ممثلاً في المهدية، أو فترّة الاستعمار الإنجليزي المصري، والاستبداد المحلي ممثلاً في الحكومات السودانية المتعاقبة منذ ١٩٥٦. إذ مارست بدورها نوعاً من الظلم والتعسف تجاه المرأة.

تكشف هذه الورقة عن أغراضها باستعراض وضعية المرأة في عدد من المواثيق الدولية.



المرأة في خطاب حقوق الإنسان

أكد "مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان" في برنامج عمله (١٩٩٣) على عالمية حقوق الإنسان، وترابطها وعدم تجزئتها "أن حقوق الإنسان للمرأة والطفل، هي جزء غير قابل للتصرف من حقوق الإنسان العالمية، وجزء لا يتجزأ من هذه الحقوق ولا ينفصل عنها. أن مشاركة المرأة مشاركة كاملة وعلى قدم المساواة، في الحيّاة السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية، على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي. واستئصال جميع أشكال التمييز على أساس الجنس، هما من أهداف المجتمع الدولي ذات الأولوية (٢٧).

تركيز مؤتمر فيينا على ضرورة تصحيح الوضعية الخاطئة، التي تعاني منها المرأة بالتأكيد على المساواة، جاء من الإدراك العميق للمؤتمرين، أن المساواة وعدم التمييز، هما القاعدة التي تنهض عليها الحقوق الإنسانية، وأحد مظاهر الديمقراطية في المجتمع "وإذا كانت هناك أسباباً للتمييز تختلف من بلد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، إلا أن استمراره، يعني وجود كوابح ثقافية واجتماعية وتاريخية ودينية، فضلاً عن سكونية المجتمع، والتي لا تميل إلى التجديد والتغيير، والخروج على العادات

والتقاليد، وإن كان بعضها بالياً، ويضر أيما ضرر بالمرأة)٢٨(وفي إطار تسليط الضوء على حقيقة وضع التمييز، الذي تعاني منه المرأة. نشرّت "صحيفة وقائع" التي تصدر عن مركز جنيف التابع للأمم المتحدة "أن النساء يشكلن غالبية فقراء العالم.

وقد زاد عدد النساء اللواتي يعشن في فقر في الأرياف بنسبة ٥٠%منذ ١٩٧٥، وتشكل النساء أغلبية الأميين في العالم.. وعلى نطاق العالم تكسب النساء من ٣٠ — ٤٠ % أقل من أجور الرجال، للقيام بعمل متساو، وتشغل النساء بين ١٠ — ٢٠ % من الوظائف التنظيمية والإدارية، وأقل من ٢٠ % من الوظائف في الصناعة (٢٩) وتعكس هذه الأرقام مدى التمييز، الذي تعانيه المرأة قانونياً، واقتصادياً واجتماعياً.

تصف اتفاقية (القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) جملة من التدابير، لتمكين المرأة من التمتع بحقوقها، على أساس القاعدة الأساسية، التي نهضت فيها هذه الاتفاقية: (حظر التمييز ضد المرأة).

كما أن ديباجة ميثاق الأمم المتحدة، كانت قد حددت (مبدأ المساواة)، باعتباره هدفاً أساسياً. حين نصت على الإيمان من جديد بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقيمته، وبالحقوق المتساوية

للرجال والنساء (٣٠) كما أكدت المادة الأولى من الميثاق، على أن أحد مقاصد الأمم المتحدة هو: تحقيق التعاون الدولي في تعزيز احترام حقوق الإنسان، والحريات الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك بلا تمييز، بسبب الجنس أو اللغة أو الدين "ويتعزز توجه الأمم المتحدة، بتأكيد المساواة في الشرعية الدولية لحقوق الإنسان بالصكوك الثلاثة:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨، والعهدان الدوليان الخاصان بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق المدنية والسياسية الصادران عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ١٩٦٦، والداخلان حيز التنفيذ عام ١٩٧٦ ويمكن إضافة البروتوكولان الإضافيان الملحقان بهما، حسب وجهات النظر (٣١) وتشكل هذه الصكوك الأساس الأخلاقي والقانوني، لكل عمل الأمم المتحدة، فيما يتعلق بحقوق الإنسان.

كما توفر القاعدة التي استند إليها النظام الدولي، لحماية حقوق الإنسان. إذ ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثانية، على مبدأ المساواة في "الكرامة والحقوق الأساسية" دون تمييز من أي نوع. ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين

أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر.

كما ينص العهدان الدوليان بوضوح على انطباق جميع الحقوق الواردة فيهما، على جميع الأشخاص دون تمييز من أي نوع مثل: العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، إلخ..

رغم صدور عدد من المواثيق والإعلانات الدولية بخصوص مساواة المرأة، إلا أن استمرار التمييز وعدم المساواة، دفعا بالمجتمع الدولي إلى صياغة نصوص جديدة، تضمنتها اتفاقية (القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة/ سيداو) خصوصاً ما يتعلق بالحقوق السياسية والزواج والأسرة والعمل.

كما دعت الاتفاقية إلى تفعيل مساهمة المرأة في الميدان الاقتصادي، والاجتماعي، وضرورة إحداث تطور في رفع وّعي النساء والرجال، من أجل قبول مبدأ المساواة، مشددةً على المساواة الفعلية، إضافة إلى المساواة القانونية، تلك التي تتطلب اتخاذ تدابير خاصة.

في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة/ سيداو"، وعرضتها

للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها المرقم ١٨٠/٣٤ وابتداء من ٣ سبتمبر ١٩٨١ دخلت الاتفاقية حيز التنفيذ، طبقاً لأحكام المادة ٢٧.

وكان "إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة"، الذي صدر في نوفمبر ١٩٦٧ الخلفية التي استندت إليها الجمعية العامة للأمم المتحدة، في إصدار الاتفاقية المذكورة.

وبعدها بخمس سنوات (١٩٧٢) طلب الأمين العام من اللجنة المعنية بمركز المرأة، أن تستطلع آراء الدول الأعضاء، فيما يتعلق بتشريع اتفاقية دولية حول "حقوق المرأة".

وفي عام ١٩٧٤ بدأت اللجنة المعنية بمركز المرأة، بصياغة الاتفاقية المذكورة، ووجد عمل اللجنة تشجيعاً، بفضل نتائج "المؤتمر العالمي للسنة الدولية للمرأة"، الذي انعقد في ١٩٧٥. واستمرت عملية الإعداد، حتى أوكلت الجمعية العامة إلى فريق عمل خاص لإتمام مشروع الاتفاقية، الذي أنجز عام ١٩٧٩ (٣٢).

أبدت الدول العربية التي وقعت على الاتفاقية بعض التحفظات، أهمها تحفظاتها على المساواة أمام القانون (المادة الثانية)، المساواة بخصوص الحقوق السياسية والعامة (المادة السابعة)، قوانين الجنسية (المادة

التاسعة)، المساواة في الأهلية القانونية والمدنية (المادة ١٥)، الزواج والعلاقات الأسرية (المادة ١٦)، مبدأ التحكيم (المادة ٢٩) (٣٣).

ونجد أن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد ركز على حقوق المرأة على قاعدة المساواة وعدم التمييز أيضاً، حيث نصت المادة ٣ من هذا العهد، على المساواة في الحقوق بين الإناث والذكور، كما نصت المادة ١٠ على حماية الأسرة والأمهات والأطفال.

وشملت هذه الحماية النساء المعوقات "ينبغي ألا يُحرم المعوقون من فرصة خوض التجربة الجنسية، وإقامة علاقات جنسية، وخوض تجربة تكوين الأسرة (٣٤) ووفقا للمادة ٣ من هذا العهد، تتعهد الدول الأطراف، بضمان مساواة الذكور والإناث، في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتم إيلاء اهتمام خاص بالنساء المسنات (٣٥) ونصت المادة ١٣ من هذا العهد على عدم التمييز، والمساواة في المعاملة "لا يخضع عدم التمييز الذي كرسته المادة ٢(٢) من العهد، لا لتنفيذ تدريجي ولا لتوافر الموارد، بل ينطبق كليةً وفوراً على كل جوانب التعليم، ويشمل كل أسس التمييز المحظورة دولياً، وتفسر اللجنة المادتين ٢(٢) و٣ على ضوء "اتفاقية اليونسكو لمكافحة

التمييز في التعليم"، والأحكام ذات الصلة في (القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة)، والاتفاقية (الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري)، واتفاقية حقوق الطفل، واتفاقية منظمة العمل الدولية بشأن الشعوب الأصلية والقبلية ١٩٨٩. الاتفاقية رقم ١٥٩ (٣٦) كما أكدت المادة ١٢ من العهد على عدم التمييز والمساواة في المعاملة، بحظرها بموجب الفقرة ٢ من المادة ٢ والمادة ٣ أي تمييز في الوصول للرعاية الصحية، والمقومات الأساسية للصحة، وفي الوصول إلى وسائل وحقوق الحصول عليها، بسبب العرق أو الجنس أو اللون أو اللغة أو الدين، أو الرأي سياسياً أو غير سياسي أو الأصل القومي، أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب أو العجز البدني أو العقلي أو الحالة الصحية (بما في ذلك فيروس نقص المناعة البشرية/الإيدز) أو الميول الجنسية أو المركز المدني أو السياسي أو الاجتماعي، أو مركز آخر يرمي إلى انتقاص أو إبطال الحق في الصحة، أو ممارسته على قدم المساواة، أو قد يترتب عليه ذلك الأثر (٣٧).

كما تمت التوصية بأن تدمج الدول "منظوراً جنسانياً" في سياساتها، وخططها وبرامجها وبحوثها المرتبطة بالصحة، بُغية العمل على تحسين صحة الرجال والنساء على السواء، إلى جانب التأكيد على حق المرأة في الصحة، على أساس القضاء على التمييز ضدها، بوضع وتنفيذ

استراتيجية وطنية شاملة، لتعزيز حقها في الصحة طوال فترة حياتها (٣٨).



المرأة في خطاب التجديد الديني

قبل أن نتناول الجانب الآخر من موضوع هذه الورقة (المرأة في خطاب التجديد الديني) أورد هنا فكرتين أساسيتين لدكتور الباقر عفيف تتصلان بموضوعنا..

الأولى هي حول الخصوصية الثقافية، حيث يشير دكتور عفيف إلى أن الحديث عن الخصوصية الثقافية "أو نسبية حقوق الإنسان، فيه كثير من الحق الذي يراد به باطل. فقد أُستخدم هذا المنطق ليبرر انتهاكات كثيرة لحقوق الإنسان، وليعطيها شرعية ثقافية تساعد على استمراريتها.

وفي عالمنا الإسلامي، كثيراً ما أُستخدم هذا المنطق لتبرير التمييز ضد المرأة، خاصة في أمر تعدد الزوجات وميراث الإناث وشهادة المرأة، وتوليها للمناصب العامة. وكذلك استخدم لتبرير كبت الشعوب وسلب حرياتهم الأساسية (٣٩) وقبل أن نستعرض بعض الأفكار التجديدية الخاصة بوضع المرأة في السودان، لابد لنا من استعراض نقيضها والدافع إلى التوصل إليها..

أفرزت سنوات حكم الجبهة الإسلاموطائفية في السودان منذ (٨٣–١٩٨٥) و (٨٩ – ٢٠٠٥) جماعات متطرفة، استطاعت عبر خطاباتها العاطفية التجييشية، استقطاب مئات النساء في الأحياء الفقيرة، على أطراف الخرطوم ومدن الأقاليم السودانية الأخرى. أبرز هذه المجموعات (جماعة أنصار السنة المحمدية) وهي اسم الوهابيين في السودان، إذ تتمثل جماعة أنصار السنة كل المرجعيات الوهابية، وتحاول التحول إلى حركة راديكالية جماهيرية، وحققت هذه الحركة بعض النجاحات في المعارك الطلابية النقابية، في فترات مختلفة منذ العام ١٩٩٥ (جامعة كردفان، جامعة الخرطوم، جامعة النيلين) الأمر الذي كانت له آثار كبيرة على قضية المرأة، ودلالات بالغة على المشهد السياسي والفكري والثقافي في السودان. خاصة أن الجماعة تعرضت لانقسامات من قبل العناصر الأكثر تطرفاً (السلفيين أو من يسمون أنفسهم جماعة اللاجماعة).

يشير صلاح الدين الجورشي، أن اللافت للنظر في الخطاب الديني (الحركي) "طُغيان النزعة الدفاعية في قضايا أهمها موضوع المرأة، فرُغم بعض التطورات الإيجابية، التي حصلت لدى بعض الشخصيات والفصائل المتبنية والمنتجة لهذا الخطاب، إلا أن الطرح الغالب بقي

مسكوناً بهاجس الخوف من الوتيرة المتسارعة، لاندماج المرأة المسلمة، في حركة المجتمع المنفتح على عالم متغير.

كما لا يزال عدد كبير من أصحاب هذا الفكر الظلامي، يواصلون محاولاتهم لوضع مزيد من الضوابط الفقهية والايديولوجية، لتقييد حركة المرأة خارج البيت. ويستمرون أيضاً في التركيز على واجبات المرأة تجاه زوجها وأسرتها، أكثر من مطالبتهم باحترام وتدعيم حقوقها.

لهذا كلما حدث تحرك نسائي أو سياسي في بلد مسلم، يهدف أصحابه إلى تعديل التشريعات المحلية المتعلقة بالنساء، تصدى له الكثير من أصحاب هذا الخطاب، وبذلوا قُصارى جهدهم للحد من سقف هذه المطالب، والقدح في نوايا أصحابها.

ولم يسجل في تاريخ هذه الحركات، أن بادر بعضها في بلد من البلدان الإسلامية وشن حملة قوية، من أجل إدخال إصلاحات على قوانين الأحوال الشخصية، وتعزيز حضور المرأة في المجتمع (٤٠). ملاحظة الجورشي تنطبق على الوضع في السودان، بخاصة الجماعات التكفيرية والإخوان المسلمين وأنصار السنة والسلفيين من جماعة اللاجماعة والتحريرية (دعاة الخلافة)، إلخ ولاحظنا كيف قابلوا سيداو من على منابر المساجد، بتشويهها دون حتى إدراك لنصوصها!

النشاط المتزايد لجماعة أنصار السنة والسلفيين أكثر من الجماعات الراديكالية أو المحافظة الأخرى، لذلك سنتخذها نموذجاً لمعرفة كيف ترى هذه الجماعة الوهابية (جماعة أنصار السنة والسلفيين) المرأة؟

تعتمد هذه الجماعة على التعبئة الوجدانية باستدرار المشاعر من خلال آليتي (الترهيب) و(الترغيب)، اللتان تنهضان في (الثواب) و(العقاب).. فهي تنظر لكل شؤون الدنيا وفقاً لمنظار ثنائي (حلال/ حرام.. كفر/ إيمان، مسلم/ كافر.. أممي/ خائن، إلخ..

ويلخص ابن عثيمين علاقة –أحد أهم مرجعيات هذه الجماعة الوهابية السلفية– النحن بالآخر بالقول "أنكر كل شيء يؤدي إلى أن ينتقل المجتمع إلى عادات متلقاة من غير المسلمين (٤١).. وهذه الجماعة من الجماعات الثرية جداً، التي استطاعت مثل سابقتها –الجبهة الإسلاموطائفية– استقطاب التمويل السعودي والقطري، قبل أن تستقل باستثماراتها، ويُلاحظ أن هذه الجماعة في السنوات الأخيرة، أصبح لديها منافذ لبيع أشرطة الخطب، في عدد من الأماكن في الأنحاء المختلفة للعاصمة، إلى جانب خطبائهم الذين يخطبون في الأسواق، ونشاطهم في الأحياء والجامعات عبر الجمعيات والروابط والمساجد والمراكز والزوايا.

كما هيمنوا منذ وقت مبكر في مناطق أخرى مثل شرق السودان، على عدد كبير جداً من الاستثمارات الصغيرة المتخصصة في بيع الأطعمة والمشروبات، إلخ..

يعكس كل ذلك مدى النشاط الذي اعترى هذه الجماعة في سنوات حكم الجبهة الإسلاموطائفية..

تحاول هذه الجماعة عبر مناشيرها وخطبها، أن تقول إن الإسلام الذي طبقته الجبهة الإسلاموطائفية في السودان، ليس هو الإسلام الصحيح، وأنها هي (الجماعة السلفية) التي تعرف الإسلام الصحيح، فهي الفرقة الناجية، دوناً عن الفرق الأخرى.

وتُعتبر مسألة (الفرقة الناجية) هذه أحد أبرز آليات الأشعار "بالخطر المحدق" على أمة محمد، فخطاب أنصار السنة السلفية يعتمد على لُغة الخطر الدائم، والمبالغة الهذيانية والتهويل والتخويف، فيما يشبه الحرب النفسية واسعة النطاق عبر أكثر من ١٤ قرن.. "يقول ابن باز عن خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله: إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجال، المؤدي إلى الاختلاط، سواءً كان ذلك على جهة التصريح، أو التلويح بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر،

ومتطلبات الحضارة. أمر خطير جداً له تبعاته الخطيرة، وثمراته المرّة وعواقبه الوخيمة.

رُغم مصادمته للنصوص الشرعية، التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها، والقيام بالأعمال، التي تخصها في بيتها ونحوه.. الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال، أمر خطير جداً على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا، الذي يفتك بالمجتمع، ويهدم قيمه وأخلاقه..

أمر الله سبحانه المرأة بقرارها في بيتها، ونهيها عن التبرج معناه النهي عن الاختلاط، وهو اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات، في مكان واحد بحكم العمل أو البيع أو الشراء أو النزهة أو السفر، أو نحو ذلك.

لأن اقتحام المرأة هذا الميدان. يؤدي بها إلى الوقوع في المنهي عنه.. ولا شك أن إطلاق البصر واختلاط النساء بالرجال والرجال بالنساء في ميادين العمل وغيرها، من أعظم وسائل وقوع الفاحشة.. ولاختلاط المرأة مع الرجل في ميدان العمل، تأثير كبير في انحطاط الأمة وفساد مجتمعها.. والمعروف تاريخياً عن الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما، أن من أعظم أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها، هو خروج المرأة من ميدانها الخاص إلى ميدان الرجال، وتركهم لما يدفع بأمتهم إلى

الرقي المادي والمعنوي (٤٢) ما سبق ليس بحاجة للتعليق عليه منا، إذ نترك تقييم حديث ابن باز للفطرة السليمة للقارئ.

ونقيضاً لهذا الخطاب الوهابي السلفي المتسلط، نجد خطاب الأخوان الجمهوريين في السودان (الحزب الجمهوري الإسلامي) كأحد الأصوات الفاعلة في التجديد الديني، وأبرزها منذ وقت مبكر. نجد أن هذا الخطاب –خطاب الإخوان الجمهوريين– أعلا من شأن المرأة، وحرص على نيلها حقوقها وقدم رؤى مستنيرة حول تطوير شريعة الأحوال الشخصية، للنهوض بالمرأة في السودان من وضعيتها الخاطئة، التي أجبرت على المكوث فيها بسبب (فقهاء الظلام وعلماء السلطان)، سواءً كانوا من أصحاب الفتاوى (مُلاك الحقيقة المطلقة) أو من حُراس التقاليد (فقهاء الظلام) والعادات البالية التي ترى كل شيء في المرأة عورة محض!

ربط الفكر الجمهوري قضية تحرير المرأة ومساواتها، بقضية تطوير شريعة الأحوال الشخصية.. حيث يطرح الفكر الجمهوري مسالة (القوامة) باعتبارها الأساس الذي نهضت عليه التشريعات الأخرى، الخاصة بوضعية المرأة في المجتمع.

ويرى أن هذه التشريعات في وقتها كانت حكيمة كل الحكمة "في القرن السابع، وذلك لأنه حل مشكلة المرأة في ذلك المجتمع، فقد شرّع لها حسب حاجتها، وعلى قدر طاقتها وطاقة مجتمعها أيضا. ولكن هل هذا الوضع هو مراد الدين الأخير للمرأة؟ هل هو كلمته الأخيرة في أمرها؟ أم أن هناك وضعا آخر في الدين، يمكن أن يقوم عليه تشريع جديد، يحل مشكلة المرأة المعاصرة، ويكون على قدر طاقتها وطاقة مجتمعها؟ (٤٣). يرى الجمهوريون أن الفقه شيء آخر غير الشريعة، وأن (فقهاء المسلمين) جانبوا الصواب بتصورهم العقيم للعلاقة الزوجية كمثال – يعني هنا الفقه على المذاهب الأربعة– فقد جاء في الجزء الرابع منه حول تعريف الزواج "أنه عقد على مجرد التلذذ بآدمية" ومن هذا الفهم السقيم القاصر لطبيعة العلاقة السامية –الزواج– جاءت تشريعاتهم، التي تنظم هذه العلاقة جافة وبعيدة كل البعد، عن سماحة الدين. ومهينة لكرامة المرأة وعزتها..

ولذلك فإننا ندعوا أن يتطور القانون من مستوى (الوصاية) إلى مستوى (المسؤولية).. فتكون في هذا القانون –قانون الأحوال الشخصية– المرأة مسؤولة أمام المجتمع كالرجل تماماً..

المرأة في هذا المستوى تكون حرة في اختيار زوجها، ولها (حق الطلاق بالأصالة)، كما لزوجها متى ما رأت أن الحياة بينهما استحالت.. وفي هذا القانون كما أن المرأة كلها تكون لزوجها فانه يكون كله لها، بلا تعدد زوجات عليها.. ففي أصل الدين المرأة الواحدة للرجل الواحد، لأنه –تعالى– قد قرر أن الرجل لا يمكنه العدل بين النساء ولو حرص على ذلك..

هذا بالإضافة إلى أن العدل المادي –الذي إلى جانب أسباب أخرى– قد أباح التعدد في الماضي، قد تغيّرت صورته للعدل المعنوي.. فالعدل في القرن السابع فسره النبي (ص) بالعدل المادي– المادي في الكساء والغذاء والسكن وما الى ذلك.. وفي ذلك قال المعصوم "اللهم هذا عدلي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك" هذا (العدل المادي) قد تغير في مجتمعنا الحاضر إلى (العدل المعنوي)، لأن المرأة في هذا المجتمع، أصبحت –وهي تصبح كل صبح جديد– قادرة على الإنفاق على نفسها، ولذلك فإنها تطالب بالعدل في ميل القلوب.. وهذا ما لا يستطيعه أحد بين اثنتين "فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك".

ومن هنا وجب أن يكون الزوج كله لزوجته كلها من غير أن تشاركها فيه زوجة أخرى. فالمرأة في هذا القانون تكون مكافئة لزوجها تماماً.. ولذلك فهو لا يدفع مهراً عليها، لأن (المهر إنما يمثل عهد هوان المرأة وقصورها)، عندما كان الرجل قيماً عليها. فهو يمثل طرفاً من إنفاق الرجل عليها، والإنفاق سبب من أسباب القوامة.. والمهر زيادة على هذا، إنما يمثل ثمن شراء المرأة، عندما كانت تُزوج عن طريق السبي أو الخطف أو الشراء، ولذلك فالمرأة في هذا التشريع كريمة، وليس لها ثمن مادي يمكن أن يُدفع عليها؛ لأنها لا تُقيم بثمن. فهي مساوية للرجل ومهرها رجلها كما سلفت الإشارة، فإنه قد قيل إن زوجها كله لها كما هي كلها له (٤٤).



المرأة وعالم الإنترنت

نظراً لأن الجيل الحالي، غالباً ما يُصنف على أنه جيل "المواطنات والمواطنين الرقميين"، فهذا يتيح لنساء هذا الجيل أن يؤمن بخبراتهن في التكنولوجيات الرقمية، واستثمار هذه الخبرات لتعزيز حقوقهن.

صحيح لا تزال هناك فجوة رّقمية ضخمة حتى الآن، إذ يفتقر ٣٦٠ مليون شابة وشاب حول العالم، إلى إمكانية الوصول إلى الإنترنت، لا سيما في البلدان النّامية، وكثيراً ما يكون وصول الفتيات والنساء إلى التكنولوجيا؛ والإنترنت محدوداً جداً.

وفيما لا يزال البعض يعتقد، أن التكنولوجيات الرّقمية، وخاصة "وسائل التواصل الاجتماعي" لا تُحدث تغييراً في الواقع، إلا أن الحقيقة تظل، أن حركات مثل MeToo وBalance ton Porc وMasaktach وNiUnaMenos وHeForShe، وغيرها، تركت بصمتها في تاريخ المرأة. الأمر الذي يقود إلى أن وصول المرأة إلى الإنترنت، ليس فقط محركًا للنمو الاقتصادي و"المساواة المبنية على النوع الاجتماعي وحقوق الإنسان"، بل أيضاً محركاً لبناء السلام الشامل للجميع.

حوّل الإنترنت شعوب العالم إلى مواطنين دوليين، بظهور الكثير من "الحركات" كالتي أشرنا إليها، وفي جميع أنحاء العالم، وبمختلف المسميات، وانتقلت هذه الحركات إلى العالم العربي والأفريقي من السنغال إلى تونس ومصر واليمن وليبيا وسوريا. إلخ.. وظلت في الخطوط الأمامية، تنشر الوّعي بواسطة وسائل التواصل الاجتماعي، وتُحدث الثورات.

فقد أثبتت وسائل التواصل الاجتماعي، أنها أقوى أداة تغيير في القرن الحادي والعشرين، وقد تم استخدامها بشكل إيجابي في السودان، لتفجير ثورة ديسمبر ٢٠١٨ المجيدة، ولإسماع الجميع أصوات الثائرات والثائرين يهتفون: "صوت المرأة.. ثورة".

أصوات النساء الداعية للتغيير، حتى إذا لم يتم تضمين خطاباتهن في عمليات (صنع القرار) والسلام، تظل هذه الخطابات (مؤثرة) في المجرى العام لنضال المرأة، في سبيل نيل مزيد من الحقوق، في مجالات السياسة والعلاقات الدولية أو الدبلوماسية أو حتى بناء السلام. خصوصاً في الدول المتأثرة بالحروب الأهلية والصراعات السياسية والإرهاب كالسودان.

مع الاعتقاد الراسخ أن تضمين المزيد من النساء، في الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، هو بداية الطريق نحو المساواة، المبنية على النوع الاجتماعي. وبالتالي السلام. على الرُغم من التحديات الكبيرة التي تواجهها النساء المتصلات بالإنترنت عموماً، بسبب تكنولوجيا كاميرات المراقبة الفائقة، وبسبب تطفل البعض بنشر الصور الخاصة دون إذن، ومحاولة استغلالها.

فنظراً لتغلغل الإنترنت في تفاصيل حياتنا اليومية الكبيرة والصغيرة، أصبح أيضاً أداة تخويف ومسرحاً للابتزاز والمخاطرة، بالنسبة للناشطات على وجه الخصوص، اللواتي لا يفتأن يواجهن خطابات التضليل والتغليط والكراهية، والتحرش والتهديدات. لكنها السياسة "بيئة معادية للنساء في جميع أنحاء العالم".

ومع ذلك مما لا شك فيه، من خلال العالم الرقمي، بإمكان المرأة أن تسهم بفعالية، لأجل التعايش والسلام والمساواة والعدالة والقيم، التي يجب أن يدافع عنها الإنسان بما هو إنسان.

فمن الجهة الأخرى الإنترنت أتاح لأول مرة في التاريخ، أن يصبح لدى الأشخاص من الجنسين، الذين يتعرضون للتمييز أو التهميش، وممن سُلبت حريتهم/ن لعقود، أداة لتغيير ميزان القوى بشكل جذري، ولذا،

يجب ألا تتغاضى المرأة عن قوّة هذه الأداة وإمكانياتها، في حماية نفسها ضد المتطفلين، وفي تعزيز بناء السلام والمواطنة بلا تمييز.

جاءت استجابة الحركة النسوية على تلك المخاطر والتهديدات متعددة الجوانب والأوجه، بالتركيز على الأمن السيبراني، وبناء المهارات والثقة وشبكات التضامن، للمشاركة بشكل فعال وآمن لتحويل مسار التكنولوجيات الرقمية، من خلال سياسات وممارسات الرعاية والأمان.

ويتطلب تعزيز مرونة حركات المناصرة، أن ينجح مناصرو ومناصرات الحركة النسوية، في التركيز على الأمن الرقمي، كمحور رئيسي لخطة التعامل مع الإنترنت.

الأمن الرقمي استجابة نسوية مؤخراً، بعد أن حظيت قضية التحرش الإلكتروني بالنساء باهتمام متزايد، وبشكل خاص مع بروز (حركة أنا أيضاً)، وكانت الشرارة الأولى هي حركة "دعم الناجين والناجيات من العنف الجنسي" في عام ٢٠٠٦.

الخطاب الشامل حول الدفاع النسوي عن النفس، والرعاية الذاتية والجماعية، لا يفرق بين المناصرة الإلكترونية على شبكة الإنترنت، والمناصرة الاجتماعية في الميدان المجتمعي، لأن النساء ومغايرو الهوية

الجنسية والأفراد، من غير المتوافقين جنسانياً، جميعهم يتعرضون لمستويات مرتفعة من العنف، في ساحتي الحياة الاجتماعية والإلكترونية على السواء.

وعلى سبيل المثال، فقد أظهرت دراسة أجرتها منظمة العفو الدولية حديثاً، أن ما يتعرضن له النساء من إساءات وانتهاكات لحقوق الإنسان، على مواقع التواصل الاجتماعي مثل تويتر، يماثل ما يتعرضن له في حياتهن اليومية.

علاوة على هذا، في تحليل لحوادث حالات العنف المرتبطة بالتكنولوجيا ضد النساء "مشروع لنسترجع التكنولوجيا" كشفت منظمة أو شاهيدي أن هناك ضرر حقيقي يقع على النساء في الساحات الإلكترونية، لا يقل أثره عن الإساءات في الحياة الاجتماعية".



خاتمة: توصيات

-تحفيز الإعلام القومي الموضوعي، في تشكيل الوعي العام على نحو إيجابي، فيما يتعلق بقضية المرأة.

– وضع حقوق المرأة واضحة في القوانين والتشريعات، كما لابد أن تشارك المرأة في صياغة قانون الأحوال الشخصية، ليصبح منسجماً مع الديمقراطية والتحول الديمقراطي.

– إشراك المرأة في الحوار حول الإسلام والتجديد الديني فيما يخص قضاياها.

– تأكيد مشاركة المرأة في كل مواقع اتخاذ القرار السياسي والإداري، وتمثيلها حسب كفاءتها ومؤهلاتها في كل أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذية.

– تنشيط دور المرأة في فترة التحول الديمقراطي لتلعب دور فاعل في التعبير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، كذلك على صعيد المشاركة في دعم وتنوير وتدريب المرأة في أطراف السودان (الجنوب الجديد، الغرب، الشرق، جبال النوبة، جنوب النيل الأزرق) والعمل مع المرأة في

هذه الأطراف جنباً إلى جنب، في سبيل تحقيق أهداف المرأة في السودان الجديد.

- القضاء على الأمية والعادات الضارة.

- أن يكون وجود المرأة أصيلا ومقدراً في اللجان القومية، لمعالجة الآثار المترتبة من جراء الحرب الأهلية في دارفور والجنوب وجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق. والمشاركة في إعمار جميع هذه المناطق.

- الاهتمام بقضايا المرأة النوعية المتعلقة بالأمومة والطفولة، خاصة لنساء الأطراف في التوصيتين السابقتين مباشرة.

- وضع برامج تنموية تشارك النساء في تنفيذها.

- أن تقوم المنظمات النسوية بعمل قوافل صحية وتثقيفية في الريف وأطراف المدن.

- التربية الموضوعية للأبناء داخل الأسرة، على أساس عدم التمييز بين الأنثى والذكر.

– التركيز على تدريب المرأة وتنويرها بحقوقها وقضاياها، وقضايا النوع من خلال الندوات وورش العمل، لإنتاج صورة للمرأة تعكس من خلالها احتياجاتها واهتماماتها بطريقة إيجابية.

– العمل على أن تشارك المرأة في التنظيمات والملتقيات والندوات والمؤتمرات الداخلية والخارجية، وفتح المجال لتعزيز قدرتها وتدريبها للوصول الى مواقع قيادية.

– تعزيز السياسات الحساسة للنوع والخطط الإعلامية يؤدي إلى عكس صورة إيجابية.

– إلغاء القوانين المقيدة للحرية الإعلامية، وتصميم برامج إعلامية متخصصة في قضايا المرأة، تبث على كل أجهزة الإعلام.

– إلغاء كل القيود القانونية والسياسية التي تعوق عمل المنظمات النسوية.

وأخيراً، تُظهر الأبحاث التي أجراها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وجود علاقة قوية بين تقدّم البلد على مستوى سد الفجوة بين الجنسين، وبين قدرته التنافسية التجارية ونموّه الاقتصادي.

علاوة على ذلك، فإن المساواة الاقتصادية بين الرجل والمرأة، جيدة ومفيدة للشركات. إذ تشير التقديرات، إلى أن الشركات التي تضم ثلاث نساء أو أكثر في إدارتها العليا، تكون متقدّمة على مستوى الفعالية التنظيمية. عند مناقشة الأدوات اللازمة لتمكين المرأة وعندما تبلغ نسبة توظيف الإناث في العالم ٤٨٪، فإن هذه المسألة لا تخص النساء فقط، بل هي مصلحة وطنية.

ينبغي أن يكون من الأولويات الوطنية، الاستفادة من التحوّل الرقمي لسد الفجوة بين الجنسين في كل مكان، ودعم مصدر جديد للنمو الاقتصادي الشامل.

القاهرة يوليو – سبتمبر ٢٠٠٥



هوامش

(١) هيثم مناع، الإسلام وحقوق المرأة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٧٨

(٢) فريدة النقاش، حدائق النساء: (في نقد الأصولية)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠٢، ص، ١٥

(٣) السابق، ص: ٨٩

(٤) نفسه، ص، ٧٤

(٥) نوال السعداوي، عن المرأة، دار المستقبل العربي، بيروت، طبعة أولى ١٩٨٨، ص، ٧، ١١، ١٢

(٦) د/ مختار عجوبة، المرأة السودانية ظلمات الماضي واشراقات الحاضر، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠١ . ص، ٨، ١٠، ١١

(٧) هيثم مناع، مرجع سابق، ص، ١٩

(٨) السابق، ص، ٢٢ – ٣٧

(٩) فاطمة المرنيسي، نساء رئيسات دولة في الإسلام: (السلطانات المنسيات)، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص، ١١، ١٥، ١٦، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٣٠.

(١٠) د. مختار عجوبة. مرجع سابق. ص: ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣

(١١) رواق عربي، ورقة الأستاذة: ندى مصطفي، الأصولية ووضع المرأة (حالة السودان)، العدد ١٥، ١٩٩٩/١٦، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص: ١٠٠

(١٢) مولانا: ذكي عبد الرحمن (ورقة وضع المرأة في الدساتير السودانية)، مجموعة متعاونات بالتعاون مع فريدريش إيبرت (سلسلة أوراق عمل: (١)– قضايا تشريعية وقانونية)، مركز الدراسات السودانية. ٢٠٠٢، ص: ٥ — ١٢

(١٣). أمان– مركز الدراسات (الحوار المتمدن).

)١٤(صحيفة الشرق الاوسط. عدد ٢٠٠٤/٥/٢٧.

)١٥(البنك العربي للمعلومات. ٦٢٠٠٤/٢٧.

)١٦) — (٢٤(تقارير ١/ تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان المؤلف من ٧٧ صفحة تحت عنوان: دارفور قد دمرت: (التطهير العرقي في غربي السودان). ٢/ تقرير منظمة العفو الدولية عن انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور، الذي صدر تحت عنوان: (كثيرون قتلوا من غير سبب). ٣/ تقرير أطباء بلا حدود: نظام يقتل شعبه.

)٢٥). العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج (أعمال المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ١٩٩٩)- تقديم وتحرير بهي الدين حسن، ورقة دكتور الباقر عفيف: العالمية والخصوصية "خطاب حقوق الإنسان في الثقافة العربية"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠، ص: ٦١

(٢٦) السابق، ص: ٦١

(٢٧) عبد الحسين شعبان، الإنسان هو الأصل (مدخل الى القانون الدولي الإنساني)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٢، ص: ٧٤

(٢٨) السابق، ص: ٧٤

(٢٩) نفسه، ص: ٧٥

(٣٠) نفسه، ص: ٧٦

(٣١) نفسه، ص: ٧٧

(٣٢) نفسه، ص: ٧٧

(٣٣) نفسه، ص: ٧٨

(٣٤) علاء قاعود، الأصيل والمكتسب (الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠٢، ص: ٧٦

(٣٥) السابق، ص: ٨٥

(٣٦) نفسه، ص: ١٣٢

(٣٧) نفسه، ص: ١٤٦

(٣٨) نفسه، ص: ١٤٧

(٣٩) العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج "مرجع سابق"، ص: ٦٢

(٤٠) رواق عربي، ورقة: صلاح الدين الجورشي ورقة: (إشكاليات الخطاب الحركي الإسلامي)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد ١٥/١٦، ١٩٩٩، ص: ٢٠

(٤١) هيثم مناع، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩، ص: ٧٣

(٤٢) السابق، ص: ٧٤

(٤٣) هيثم مناع، الإسلام وحقوق المرأة، السابق، ص: ٨٧، ٩٤، ٩٥

(٤٤). أنظر: أوراق "مؤتمر وضع المرأة في السودان، التحديات والتوقعات"، جمعية بابكر بدري العلمية للدراسات النسوية، بالتعاون مع معهد دراسات المرأة والنوع والتنمية بجامعة الأحفاد.

الأوراق الخاصة بورشة عمل قطاع الإعلاميين:

١/ هيكل مقترح لكيان نسائي جامع، الأستاذة/ هويدا سليم.

٢/رؤية المرأة الإعلامية للتحول الديموقراطي، الأستاذة/ عفاف أبو كشوة.

٣/التعبئة والتحريك الإعلامي من أجل تمكين المرأة، الأستاذة/ آمال عوض.

٤/ الدولة والإعلام، الأستاذ/ حسن النور.

٥/ صورة المرأة في الإعلام، الأستاذة ماجدة عوض ٦/ مشاكل المرأة في أجهزة الإعلام، الأستاذة آمال سراج.

٧/ المرأة الصحافية حقائق وأرقام الأستاذة/ شادية عربي.

٨/ مفهوم المساواة والتمكين، الاستاذة/ مها فريجون.

أنظر: سلسلة كتيبات المرأة والقانون والتنمية، جمعية بابكر بدري العلمية للدراسات النسوية، الكتيبات:

"المرأة وقوانين العمل، المرأة وقوانين الأسرة، المرأة والعنف، المرأة وحقوق الإنسان، المرأة والتنمية، المرأة المستضعفة، ١٩٩٧"

أنظر: مختارات المجلس الأفريقي لتنمية البحوث الاجتماعية (CODESRIA) **– العدد ٤٨ – القاهرة ٢٠٠٣**

أنظر: عبد الحسين شعبان، الإنسان هو الأصل (مدخل الى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان) مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ٢٠٠٢

أنظر: علاء قاعود، الأصيل والمكتسب (الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية). مركز القاهرة لحقوق الإنسان ٢٠٠٢

أنظر: علاء قاعود، الشمولية الدينية وحقوق الإنسان (حالة السودان ١٩٨٩– ١٩٩٤)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ١٩٩٨.

أنظر: قضايا اقتصادية واجتماعية، مجموعة متعاونات، بالتعاون مع مؤسسة فريدريش ايبرت، سلسلة أوراق عمل (٢). مركز الدراسات السودانية، طبعة ثانية ٢٠٠٢.

أنظر: ورقة دكتورة آمنة الصادق بدري على: موقع سودانية

انظر: محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية، alfikra.org

– نظرة الدينكا تجاه النساء أكثر تعقيداً، فدورهن في إنجاب النسل دور معظم، ولها قوى روحية مستمدة من ابنها أو أخيها. وذات تأثير بالغ على أطفالها وعلى مجرى الحياة من وراء ستار، فروح الأم أو بركتها يجب

أن يحترمها ويقدرها ويحترمها الأطفال. وهي سر نجاحهم أو فشلهم في الحياة. والشلك مثل الدينكا أكثر ما يلتمسون المعاونة من روح الأسلاف من آباء وأمهات على حد سواء.. والقبائل الجنوبية عموما تحترم المرأة وتقدرها خاصة أنها منتجة، كما لها حق اختيار الزوج إذ لا تُرغم في الزواج.

دار بسمة للنشر الإلكتروني

دار مغربية، رقمية، تأسست في 2017

دار بسمة للنشر الإلكتروني من أهدافها مساعدة الشباب المغاربة والعرب على نشر إبداعاتهم، وإيصال أصواتهم وتغريداتهم إلى العالم كله، كما تطمح لاكتساح عالم النشر الإلكتروني في كل الأقطار العربية..

كما أننا -في محاولة منّا لتغذية شريان الثقافة- نسترشد بالضمير الحي من أجل نشر المحتوى الثمين، حاملين على كواهلنا رسالة التنوير الحقيقي، ومدركين كل الإدراك لقيمة القلم النبيلة، لذلك كنا حريصين على نشر كل ما هو قيّم. في دار بسمة للنشر الإلكتروني نساند المؤلفين وندعمهم لإيصال إبداعاتهم لملايينَ من القراء، ونرشدهم إلى آليات فنية تعينهم على تحسين أساليب الكتابة والإبداع. وتقريبا لهذه الغاية تقوم الدار بتنظيم مسابقات متعدّدة، والإشراف عليها مجانا من أجل اكتشاف المواهب الشابة التي تستحق أن تُنشرَ أعمالُها بينَ القرأَةِ والمثقفين، وذلك تشجيعا لهم على الاستمرارية في الكتابة الإبداع.







هــذا العمــل الإبــداعي برعايــة داربســمة للنشــر الإلكترونـي بشـــــراكة مــــع جــــروب ملتقــــى الأقــــلام المُبدعــــــة...



للاطلاع على الصفحة الرسمة لداربسمة للنشر الإلكتروني على الفيسبوك، اضغط على الأيقونة.



للاطلاع على جروب ملتقى الأقلام المبدعة على الفيســـبوك، اضـــغط علـــى الأيقونـــة.



المحتويات



من الكتاب

فاكتشف الترابي للمرّة الأولى أن تلاميذه الفقراء المعدمين، ربطوا أنفسهم وإلى الأبد برأس المال الطفيلي، وجماعات المصالح المرتبطة به، وبالتالي مثلما هو ليس وارداً أن يعود (أمين حسن عمر) لبنطلونه وقميصه الوحيد في الأيام الخوالي، كذلك ليس وارداً أن يقبل "رأس المال الطفيلي" شركاء أو منافسين جدد، هو ليس بحاجة إليهم، بل لو وافق عليهم سيكونون عبئاً ثقيلاً بمعارضتهم الدائمة لأنشطته التسلقية، خصوصاً الشركاء على شاكلة المهمومين ببرامج (دولة الرّعاية الاجتماعية)، التي هي على الضفة الأخرى النقيضة تماماً للضفة التي يقف على أكتافها المشروع الذي تأسس عليه رأس المال الطفيلي.

وبدى واضحاً أن المؤسسات الإقتصادية التي أنشأتها الحركة الاسلاموطائفية، والتي كان الترابي يعتقد أنه هو من يحكم عالمها المتشابك والمعقد، العابر للأقاليم والقارات والهويات، وتنظيمات الإخوان المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وبانتظاره لتحقيق تلك الأحلام التي لطالما داعبت خياله الماكر، ببناء امبراطورية اسلامية مقدمتها في السودان وصدرها في مصر واريتريا، ومؤخرتها في أرض النجاشي، يديرها من الخرطوم "خالفا رجل على رجل" في قصر اللورد كتشنر!

لم يكن يدري، أن هذه المؤسسات بعد أن استقرّت لها دولة، لم يعد لمفكري الإسلام السياسي وعرابي مشروعه، سلطة عليها، بل أصبحت هي من تحكم الجميع بسلطتها.

وكانت تلك صدمة أخرى للترابي. فتلاميذه البؤساء أمثال (أمين حسن عمر) الذين التقطهم من قارعة المجتمع، ومنحهم حيّاة وأهداف، لم يعودوا أولئك الاخوة الذين يدافعون عن المشروع، الذي أفنى فيه حياته كلها. أصبحوا الآن يدافعون عن مصالحهم هم، التي ليس بامكانه ضمانها لهم.

